



DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO-DICIEMBRE 2016 • AÑO 21 • NÚMS. 44-45

Emmanuel Levinas, pensador de la alteridad



Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN



DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Año 21, núms. 44 y 45, enero-diciembre 2016

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: 1200+, Andorra 29-2, Col. Del Carman Zacahuitzco, México D.F. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en junio de 2014.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

A fines de los setenta, el filósofo francés Jean-François Lyotard presentó un informe al gobierno de Quebec sobre la situación del ser humano en el siglo xx. Lyotard introdujo en filosofía el término *posmodernidad*, para indicar ese "clima" que, desde su punto de vista, el ser humano vive y respira en la época contemporánea. Su libro *La condición postmoderna: informe sobre el saber* (1979) presenta un panorama más bien pesimista de la manera como vive y piensa el ser humano de nuestros días. El egoísmo, el individualismo, la inmediatez, la desconfianza en la razón y el fin de los metarrelatos son las características principales del hombre y de la mujer contemporáneos. Lyotard no inventa nada nuevo; como filósofo, sólo confirma y evidencia lo que se vive en muchas partes del mundo: las guerras, la cada vez más creciente brecha económica entre ricos y pobres, el problema de los emigrantes, la corrupción, el consumismo, la indiferencia, el deterioro del medio ambiente, entre otros, son pruebas claras de que vivimos en un mundo de vacío, de nihilismo y de egoísmo.

Ante tal situación, se levantan voces que buscan ayudarnos a dar un sentido verdaderamente humano a nuestra existencia. Entre ellas, hay una muy particular que busca retomar lo mejor de dos tradiciones: la religiosa y la filosófica; es decir, la fe y la razón, la Biblia y la Filosofía, Jerusalén —cuna del monoteísmo— y Atenas —cuna del pensamiento occidental—, para ayudarnos a vivir de forma auténtica como seres humanos responsables los unos de los otros. Nos referimos a la voz —llamémosle *profética*— de Emmanuel Levinas (1906-1995).

Emmanuel Levinas fue un filósofo judío que vivió prácticamente la totalidad del siglo xx, y sufrió en carne propia las consecuencias de lo que hoy llamamos *posmodernidad*. Nacido en Kovno, Lituania (antigua Unión Soviética), tuvo que emigrar a Francia durante la revolución rusa de 1917 y tomó la nacionalidad francesa. Fue discípulo de dos de los más grandes profesores del siglo xx, Edmund Husserl y Martin Heidegger, quienes lo marcaron profundamente. Le tocó vivir la Segunda Guerra Mundial como soldado francés y fue prisionero de guerra. Por ser judío, experimentó en carne propia, el antisemitismo y el odio del hombre hacia el propio hombre. Esa experiencia de maldad y de barbarie lo llevó a dedicar su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: *"A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y de todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, de mismo antisemitismo*".[1] Ante un mundo de aniquilación y de muerte en que parecía que lo dicho por Thomas Hobbes, *Homo homini lupus* ("El hombre es un lobo para el hombre") fuera cierto, Emmanuel Levinas nos presenta una nueva manera de entender lo humano. No a partir del yo y del egoísmo, sino del usted y de la responsabilidad.

Para Emmanuel Levinas, hemos nacido no para preocuparnos de nosotros mismos, de nuestro *conatus essendi*, como decía Spinoza, ni para ser pastores del Ser, como lo indicaba Martin Heidegger, sino para ser responsables del Otro. Por lo tanto, la pregunta más importante que debemos contestar, cada uno de manera personal, no es ontológica: "¿Por qué hay algo en vez de nada?", sino ética: "¿Dónde está tu hermano?" Al pasar del yo al usted, Emmanuel Levinas realiza un giro copernicano. Inaugura una nueva manera de entender la *filosofía,* no ya como un "amor por la sabiduría" —es decir "amor por el *Logos*"—, sino que se convierte en una "sabiduría al servicio del amor". Por su parte, la *política* adquiere una dimensión nueva, ya que como decía Levinas: "hay lágrimas que los funcionarios no ven y son las lágrimas del otro". Por lo tanto, se tratará de sacar a la política de su dimensión puramente teórica y ligada a la comprensión del ser, para llevarla al terreno práctico del servicio desinteresado prestado al Otro. Finalmente, la *religión* misma adquiere una nueva vivencia, ya que no estará ligada al culto o a la práctica confesional, sino que ella surgirá del encuentro con el rostro del Otro, lugar de trascendencia ética donde el Infinito nos llama y nos pide justicia.

El número de *Intersticios* que aquí presentamos reúne trece textos, de los cuales nueve pertenecen a algunos de los más grandes levinasianos de

[1] Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995, p. 7.

nuestro país. Si bien los puntos de vista desde los que estos últimos abordan el pensamiento de Emmanuel Levinas son diferentes entre sí, no obstante, coinciden en que alguno de los tres aspectos más importantes del filósofo francés: la filosofía, la política y la religión.

De este modo, en la sección monográfica, Pedro Enrique García Ruiz Elisa de la Peña Ponce de León y Rogelio del Prado confluyen en cuanto a la influencia del pensamiento de Levinas en torno de lo político. La pregunta que subyace a estos cuatro textos es: ¿cómo la responsabilidad ética que surge del encuentro cara-a-cara puede estar presente en el tercero? El nacimiento de la justicia a partir de la ética es una de las preocupaciones mayores del filósofo francés. No hay que olvidar que en la base de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, se encuentra la obra *Totalidad e Infinito,* de Emmanuel Levinas.

Por su parte, en el *Dossier,* Tania Checchi González y Josefina Reyes Pedraza coinciden al analizar la relación entre la propuesta filosófica de Emmanuel Levinas y la de Paul Ricoeur. Aun cuando se trata de dos posturas con mediaciones metodológicas distintas, tanto Levinas como Ricoeur buscan responder a la misma pregunta filosófica: ¿cómo el ser humano se constituye a partir del encuentro ético?

Los tres siguientes levinasianos, ubicados en la sección *Arte y Religión,* Silvana Rabinovich, Francisco Xavier Sánchez Hernández y José Francisco Piñón Gaytán, estudian las implicaciones religiosas que comporta la filosofía levinasiana. Rabinovich realiza un trabajo comparativo entre las implicaciones talmúdicas del llamado a la santidad y el pensamiento del filósofo francés, mientras Sánchez Hernández contrapone el pensamiento de Hermann Cohen con el Emmanuel Levinas en cuanto a la idea de religión. Por su parte, Piñón Gaytán estudia las consecuencias político-religiosas que surgen del pensamiento levinasiano.

Desde una línea diferente de la levinasiana, pero aún dentro de la reflexión sobre la religión, en esta misma sección, se insertan otros dos artículos. En el primero, Jorge Luis Ortiz Rivera analiza el prólogo del evangelio de San Juan para mostrar que sus contenidos surgen de la gnosis, la cual se gesta paralelamente al inicio del protocristianismo. El autor sostiene que en este pasaje bíblico se distingue una reflexión filosófica dura que hace posible una nueva cosmovisión en el canon bíblico.

Por último, en el artículo de esta sección que lleva por título "Ixquic, la joven sangre luna", Yosahandi Navarrete Quan aborda un episodio del *Popol Vuh* —el de la gestación de la diosa Ixquic en el mito fundador de la creación maya quiché— relacionado con el ciclo agrícola. En él, se narra el papel de este personaje como madre de los gemelos que permitirán la continuación del ordenamiento del mundo y el nacimiento de los hombres de maíz.

Finalmente, en la última sección de *Intersticios*, dos reseñas invitan, por separado y desde distintos ámbitos argumentativos, a la lectura detenida de nuevas investigaciones. Por un lado, Rocío del Alva Priego Cuétara asegura que la aportación original de *Disonancias de la Crítica. Variaciones sobre cuatro temas kantianos,* obra de Efraín Lazos, ofrece un horizonte interpretativo que estimula la reflexión y el diálogo abierto al debate, manteniendo vivo y en construcción permanente el pensamiento kantiano con sus claroscuros.

Por otro lado, Jiménez Lecona presenta el magnífico trabajo de María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, quienes recopilan los puntos de vista de distintos autores desde las clases subalternas ponderadas a partir de sus diversas prácticas y acciones religiosas, con las características de su patrimonio simbólico y sígnico, proponiéndolo como un ámbito de resistencia.

Esperamos que este número de *Intersticios* resulte de interés al lector. En especial —y sin desdoro hacia el resto de los artículos—, deseamos que los textos sobre Levinas sirvan para profundizar y difundir más su pensamiento humanista. En una sociedad posmoderna en la que el individualismo y el egoísmo ejercen una gran influencia en el ser humano contemporáneo, necesitamos escuchar voces proféticas como la de Emmanuel Levinas, para quien hemos nacido para ser responsables del otro. Tan fácil como el "buenos días" dicho en la mañana cuando encontramos a alguien en nuestro camino. Amabilidad de la Bondad (*Dire*) anterior a la Palabra Lógica (*Dit*), que inaugura el diálogo y abre la posibilidad de lo humano.

Francisco Xavier Sánchez Hernández



I. EMMANUEL LEVINAS, PENSADOR DE LA ALTERIDAD

LEVINAS: LA SOLIDARIDAD COMO "DESEO METAFÍSICO". (HACIA UNA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN MÁS ALLÁ DE NIETZSCHE, SCHMITT Y DERRIDA)

Enrique Dussel* [1]

Resumen Enrique Dussel analiza la obra de Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, en relación con el adagio de Nietzsche de *Humano demasiado humano*: "Amigos, no hay amigos; enemigos, no hay enemigos." Para el filósofo de la liberación, es importante entender la gran desigualdad que impera en el mundo a partir de la negación del otro. La enemistad en la sociedad actual y opulenta es con el pobre, al que se le mata y se le niega. El deseo metafísico del Otro, en particular del pobre, debe ser en nuestros días el nuevo nombre dado a la solidaridad.

Abstract Enrique Dussel analyzes the work of Jacques Derrida, policies of friendship, in relation to Nietzsche's adage of Human too human: "Friends, there are no friends; Enemies, there are no enemies". For the liberation philosopher it is important to understand the great inequality that prevails in the world from the negation of the other. The enemy in today's opulent society is with the poor, who is killed and denied. The metaphysical desire of the Other, especially of the poor, must in our days be the new name given to solidarity.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

[1] Este artículo continua la temática iniciada en mis trabajos: "*Sensibility* and *Otherness* in Emmanuel Lévinas", en *Philosophy Today* (Chicago), vol. 43: 2, 1999, pp. 126-134; "Lo *político* en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica)", en: Moisés Barroso-David Pérez, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas,* Trotta, Madrid, 2004, pp. 271-293, y "Deconstruction of the concept of *Tolerance:* from intolerance to solidarity", en: *Constellations* (Oxford), vol. 11, núm. 3, septiembre, 2004, pp. 326-333.

Palabras clave
filosofía de la liberación, política de la liberación, amistad, pobreza, justicia

Keywords
philosophy of liberation, politics of liberation, friendship, poverty, justice

Estuve en Israel desde 1959 a 1961, en el Kibbuts Ginnosar y en Nazareth. Aprendí la lengua hebrea, conocí el territorio, trabajé junto a los palestinos, ya en ese tiempo muy oprimidos —como lo sabía Edward Said—. En Argentina, en 1969 leímos a E. Levinas apasionadamente. Nos sirvió para descubrir la manera filosófica, fenomenológica, de tratar la cuestión del *pobre,* del oprimido, del excluido en nuestra América Latina en manos de dictadura militares orquestadas desde el Departamento de Estado y el Pentágono. Henry Kissinger no ha sido todavía juzgado. La nuestra fue la primera recepción fuera de Europa (porque en Lovaina y en Friburgo fue conocido Levinas inmediatamente), pero antes que en Alemania, España o el mundo anglosajón.

En 1972, en Lovaina justamente, le preguntamos a Levinas un grupo de latinoamericanos por qué, habiendo tratado la cuestión del holocausto judío, sin embargo no había advertido el genocidio indio y de los esclavos africanos en América Latina. Claramente nos indicó que esa temática era nuestra responsabilidad. Desde 1970 venimos entonces tratando estos temas, que dio como resultado la *Filosofía de la Liberación.*

El tema que propongo es parte de una *Política de la Liberación* que estoy publicando en tres tomos. Valgan las páginas siguientes como sugerencia de cómo Levinas nos ayuda a desarrollar nuestro propio discurso filosófico. No es un estudio escolar sobre las categorías levinasianas. Es en cambio una manera de mostrar en que momentos las categorías levinasianas nos ayudan en la *propia* reflexión. Es sólo un tema muy puntual, concreto.

Un texto enigmático de Nietzsche

Nietzsche, como es habitual, es un genio que supera en sus intuiciones preconceptuales su misma capacidad de poder expresar de manera analítica lo indicado de manera poética, estética, como exposición de una experiencia que ciertamente supera las palabras con pretensión de univocidad filosófica. En su colección de adagios, *Humano, demasiado humano,* después de reflexionar sobre la dificultad de la “amistad” *(Frertndschaft)* lanza un adagio lleno de sugerencias:

> Y quizá entonces llegará también la hora de la alegría, cuando diga: [a.l] ¡Amigos [A.1], *no hay amigos!* [A.2], [a.2] gritó el sabio moribundo.
> [b.l] *¡Enemigos [B.1], no hay enemigos! [b.2], [b.2]* grito yo, el loco viviente".
> "Vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt: *Freunde, es gibt keine Freunde!* so rief der sterbende Weise;
> *Feinde, es gibt keinen Feind!* ruf ich, der lebende Tor".[2]

El texto tiene dos momentos, el primero sobre la "amistad" [a], y el segundo sobre la "enemistad" [b]; ambos con dos componentes: el primero consiste en la expresión aristotélica conocida [a.1], a la que Nietzsche le agrega un opuesto dialéctico (amigo/enemigo) suyo, fuera del contexto aristotélico o helénico [b.1], que tiene, como veremos, muchas fuentes culturales y de pensamiento filosófico diverso. Pero, sobre todo, y en segundo lugar, Nietzsche enriquece el adagio con otros momentos que son como un comentario que proponen "quiénes" enuncian el contenido de la primera parte [a. l y b. 1], que desconcierta y en lo que consiste realmente la clave del enigma [a.2 y b.2], y que será el tema de mi comentario (en el punto 3 de este trabajo).

Sin entrar todavía en el fondo de la cuestión, Nietzsche sugiere, así como la tradición lo indica, que es muy difícil (cualitativa y cuantitativamente) tener un *verdadero* amigo [a.1], en especial dada la soledad proverbial del filósofo que se regodea en sus reflexiones excéntricas solipsistas, y (en el caso de Nietzsche) de una exagerada (quizá enfermiza) exigencia en cuanto a las cualidades que debía tener "el amigo" (de allí que, en su tiempo, no tuvo propiamente ningún amigo íntimo), y que, por otra parte, su vida peregrina no intentaba trabar amistades como una condición del goce. Su *skholé* (σχολη), un tanto masoquista, necesitaba frecuentemente del dolor romántico para engendrar sus genialidades. La "amistad" era lo propio del vulgo, "de las masas": "El feliz: ideal del rebaño (*Der Glückliche: Herdenideal*) [...] ¿Cómo se puede pretender que se haya aspirado a la felicidad?"[3]

El segundo momento [b.1] es el más interesante. ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando enuncia que "no hay enemigos"? Ciertamente ya no se encuentra en la tradición clásica helénico-romana, sino que se pasa a la tradición semito-cristiano-occidental; intentando invertirla. ¿En qué sentido la "enemistad" es disuelta para llegar a exclamar que "no hay enemigos"? Es evidente que el crítico Nietzsche, que "aniquila los valores", se considera el

---

[2] Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, § 376 (Nietzsche, 1973, Werke in Zwei Bdnde, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, vol. 1, p. 404).

[3] Nietzsche, Wille zur Macht, § 704; Nietzsche, Gesammelte Werke, Musarion, München, 1922, vol. 19, p. 151; ed. española, *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, vol. 4, p. 268.

"enemigo" de la sociedad vulgar, del rebaño, del "ascetismo" judeo-cristiano en el poder —como el que invierte los valores vigentes—. Él, el "Anticristo", es el enemigo de la sociedad moderna y por lo tanto sus amigos son los enemigos del vulgo. Pero la crítica es un volver al origen, al fundamento mismo ontológico de los valores "distorsionados". No es una "locura" tan radical como la que intentaremos.

Quizá la más desconcertante oposición se establece entre "el sabio moribundo" [a.2] y "el loco viviente" [b.2]. Pero dejémosla para después.

Y bien, este texto es la clave de la obra de Jacques Derrida, en su libro *Politiques de l'amitié*.[4] ¿Cómo interpreta todo esto Jacques Derrida?

Fraternidad y enemistad. La reflexión de Jacques Derrida

En la nombrada obra de Derrida, *Políticas de la amistad*, se impone la tarea de pensar la "política", desde un horizonte que supere la tradición racionalista neokantiana de moda en la filosofía política (desde John Rawls hasta Jürgen Habermas, por nombrar dos extremos). En vez de hablar de la razón práctica-política, del contrato, o del "acuerdo" discursivo, aunque sin negarlos, Derrida intenta plantear lo político desde el lazo afectivo, desde la dimensión pulsional, cordial; neurológicamente sería prestar atención al sistema límbico más que al neocortical.[5] No es una consideración procedimental, formal, sino más bien a través de los contenidos de la vida humana política, las pulsiones, las virtudes; es decir, el aspecto material de la política.[6] La unidad de la comunidad política no se alcanza sólo por acuerdos a partir de razones, sino también por la amistad que une a los ciudadanos en un todo político. En el fondo se trata de deconstruir el concepto de fraternidad, un postulado de la revolución francesa, dando como fruto una obra barroca con mil pliegues. Pienso, sin embargo, que se enreda entre dichos pliegues y al final se pierde entre ellos. Se le "dobla la pala" (diría Wittgenstein) antes de tiempo, porque, aunque aprecia tanto a E. Levinas, nunca, opino, llegó a entenderlo, y esta deconstrucción así lo demuestra.

En efecto, todo transcurre dentro del horizonte ontológico —con dos polos antitéticos—, pero nunca lograr sobrepasar dicho horizonte hacia el ámbito meta-físico o ético, donde desde un tercer polo hubiera podido

---

[4] Gallimard, París, 1994 (trad. esp. *Políticas de la amistad,* Trotta, Madrid, 1998).

[5] *Vid.* Antonio Damasio, *The Feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of consciousness,* A Harvest Book, New York, 1999; y del mismo autor, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling* Brain, Harcourt Books, Orlando (Florida), 2003.

[6] Sobre el aspecto material (acerca del contenido, el *lnhalt* en alemán) de la ética véase E. Dussel, Ética *de* la *Liberación,* Trotta, Madrid, 1998, caps. 1 y 4. El aspecto material de la política véase en mi obra de próxima aparición Política de la *Liberación, §§* 21, 26 (vol. 2), 33 y 42 (vol. 3).

encontrar la solución a la doble aporía presentada con gran erudición (más allá de las mismas posibilidades de interpretación del "loco de Torino").[7] La obra es un diálogo sostenido con Carl Schmitt, desde Nietzsche, teniendo como horizonte la tradición de los tratados sobre la amistad a partir de Aristóteles, Derrida aborda variadas maneras de tratar el tema de la "amistad" (o "enemistad"), lo que determina diversos modos de interpretar lo político, teniendo como referencia permanente las aporías nietzscheanas.

Desde el Prólogo, sin embargo, se plantea lo que "sería una política de un más allá *(au-delá)* del principio de fraternidad".[8] Pero ese "más allá" será la "enemistad", lo que supera el horizonte del campo político como tal. El Estado, por lo general, se lo refiere a la familia, y ésta a la "fratriatjía" —los hermanos que inmolan al Padre originario de S. Freud—, a "la vida". "En el principio, siempre, el Uno se violenta y desconfía del otro",[9] por otra parte un crimen inevitable dentro de la dialéctica derridadiana o nietzscheana.

Carl Schmitt quiere devolver a lo político su sentido fuerte, material (como voluntad y no como pura legalidad liberal), y por ello opone a la "amistad" la "enemistad", pero permaneciendo en un horizonte político. Es una enemistad que no es un mero crimen físico, guerrero, total. La diferencia entre el "enemigo político" —que todavía se encuentra dentro de la fraternidad— y el "enemigo total" —que está fuera de lo político— es el tema a esclarecer. Es decir, ¿es posible una cierta enemistad (*óntica:* α.2, del esquema 1) desde el horizonte de una amistad (*ontológica:* β.1) que la abarque? ¿Es lo político todavía posible ante una enemistad (β.2) que se sitúa más allá del amigo (α.1) y del enemigo (α.2) óntico? Una amistad ontológica admite al otro (el enemigo político), en un primer nivel, porque está dentro de la fraternidad, y, en un segundo nivel, ya no lo admite porque está fuera del horizonte de la fraternidad ontológica. Observemos la expresión: "[A.1] ¡Amigos, [A.2] no hay amigos!". Una interpretación posible es que el primer "amigos" [A.1] son todos los que se encuentran dentro de la fraternidad ontológica, de la comunidad política como totalidad (dentro

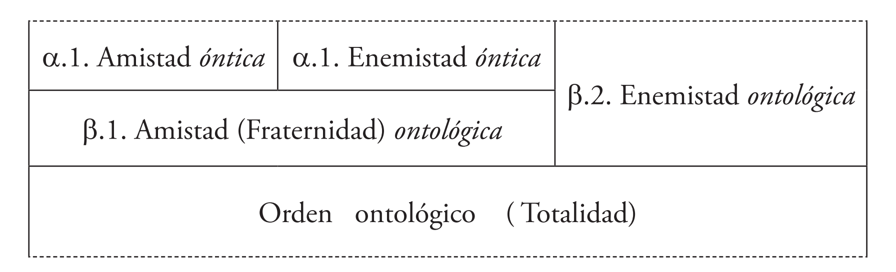
[7] "Grito yo, el loco viviente" [a.2]. Como podrá verse más adelante en mi interpretación, el ser "loco" significa una sabiduría que es mayor al mero "saber ontológico", y que critica a la misma ontológica, pero en el caso de Nietzsche dicha crítica es como una crítica pre-ontológica todavía en referencia ontológica a la que se retorna en el remoto pasado originario helenístico, mientras que lo que nos proponemos es alcanzar un ámbito trans-ontológico en referencia a la exterioridad o alteridad, que es la propuesta indicada por Pablo de Tarso: "locura para el mundo" (personaje de "moda", dada las obras de S. Zizek, A. Badiou, M. Henry, G. Agamben, F. Hinkelammert y otros en la filosofía política actual, y como lo trataremos en el § 3 de este artículo). Pienso que el texto nietzscheano que estamos analizando está "por sobre" su capacidad de interpretación, porque opino que lo que genialmente enuncia ni él mismo llega a resolverlo.

[8] Derrida, 1994, ed. francesa, p. 12.

[9] *Op. cit.*, ed. francesa, p. 13.

del horizonte político como tal); el segundo "no hay amigos" [A.2] son los enemigos ónticos (dentro del horizonte político todavía) desde una fraternidad ontológica que permite una cierta enemistad (del oponente político) dentro del campo político en cuanto tal.

Esquema 1. Diversos niveles de oposición



<table>
<tr><td>α.1. Amistad óntica</td><td>α.1. Enemistad óntica</td><td rowspan="2">β.2. Enemistad ontológica</td></tr>
<tr><td colspan="2">β.1. Amistad (Fraternidad) ontológica</td></tr>
<tr><td colspan="3">Orden ontológico (Totalidad)</td></tr>
</table>

La primera aporía [a] —con respecto a la segunda: "¡Enemigos, no hay enemigos!" [b]— se interpreta tradicionalmente como la contradicción de un criticar a los que debieran ser amigos *(¡Amigos!)* [A.l] el que no sean amigos *verdaderos* [A.2]. Con respecto a esta interpretación como relación privada ("mi más íntimo amigo"), el "primer amigo" se refiere a todos los prójimos, a los que se tiene junto a sí familiarmente, a la comunidad fraterna de los cercanos. En la tradición se interpreta, que la exclamación "¡no hay amigos!" [A.2] se refiere a la imposibilidad del "perfecto amigo", porque la perfecta amistad es propia de los dioses, es decir, es empíricamente imposible. Es la amistad en el sentido de la Modernidad, donde la individualidad cobra importancia. Aunque también es la "amistad" cultivada por los sabios que se retiran en una comunidad (como en la Menfis egipcia) fuera de la ciudad para contemplar las cosas divinas. La *philía* que une las almas de los sabios (más allá del simple *éros*). Derrida dedica a este tema el capítulo 1.

Para los clásicos, desde Platón, Aristóteles o Cicerón, la "amistad" no era sólo íntima o privada, sino que siempre se situaba en el horizonte político, y ésta también es la perspectiva de C. Schmitt, que sigue Derrida. Se trata de los "amigos políticos", que guardan una cierta fraternidad pública, no privada, y por lo tanto podría decirse que no son "amigos" —en el sentido privado—. Lo cierto es que el texto permitirá muchas posibles interpretaciones (que tanto agradan sofísticamente a Derrida).

Avanzando en su reflexión, en el capítulo 2, se abre ya Derrida a la segunda aporía, lo que le permite enfrentarse a los textos de Nietzsche. "¡Enemigos, no hay enemigos!, grito yo, el loco viviente". Sin embargo, de manera un tanto precipitada encara ya el segundo momento de las aporías [a.2 y b.2], y en el segundo enunciado: "grito yo, el loco viviente", pareciera que

no advierte que la cuestión debiera haberse dividido analíticamente. Primero habría que analizar la cuestión de la "enemistad" (ante la "amistad"), para posteriormente reflexionar el: "así gritó el sabio moribundo" [a.2] y el "grito yo, el loco viviente" [b.2]. Derrida medita el segundo enunciado, ya que la "locura" es un tema ya tratado por Nietzsche: "Hay que ser locos, a los ojos de los metafísicos[10] de todos los tiempos, para preguntarse cómo una cosa *pudiera* surgir de su contrario, como si por ejemplo la verdad pudiera surgir del error [...] Quien sueñe sobre esto entra inmediatamente en la locura: es un loco".[11]

En ese sentido, Nietzsche es un "loco" que innova todavía en el presente, es decir, que está "viviente", pero siempre desde el mismo horizonte *ontológico,* que no puede ser puesto en cuestión en cuanto tal. De alguna manera, es el "enemigo *total",* pero no como el que declara la guerra, sino como el que critica *totalmente* la enemistad meramente *óntica.* Esta "locura" de la crítica es igualmente una "responsabilidad": "Me siento responsable frente a *ellos* (los nuevos pensadores que vienen), y por ello responsable ante *nosotros* que los anunciamos"[12] —comenta Derrida—. Continúa tratando estos temas en el capítulo 3: "Esta verdad loca: el nombre adecuado de la amistad".

En el capítulo 4 se refiere frontalmente a Carl Schmitt.[13] Recoge la sugerencia de construir una política desde la "voluntad", como "decisión" ontológica que critica la "despolitización" liberal del mero "estado de derecho" o la pura referencia legal al Estado. La política es un drama que se establece, en primer lugar, en la contradicción latina entre *inimicus y hostis;* en griego entre *ekhthrós y polémios.* El *amicus* se opone, teniendo inadvertidamente, como veremos después, como referencia un texto de otra tradición cultural (judeo-cristiana),[14] al *inimicus* (*ekhthrós*) o el "rival privado".

Por su parte, Platón, en la *República* en su libro V, distinguirá entre la guerra propiamente dicha a muerte contra los bárbaros (*pólemos*) *y* la guerra civil entre las ciudades griegas (*stásis*). De manera que, para Schmitt, al final habrían tres tipos de enemistades: dos tipos de enemistad que hemos

---

[10] En este artículo el concepto de "metafísico" tendrá dos sentidos completamente diferente: primero, en su sentido tradicional y tal como lo usa aquí Nietzsche (es la "metafísica" en su sentido *óntico* e ingenuo del realismo acrítico); segundo, en el sentido que lo usa E. Levinas (donde ontología es el orden de la Totalidad y la metafísica del orden de la Exterioridad), que es metafísica como trans-ontología: meta-física. Véase Dussel, *Filosofía de la Liberación,* USTA, Bogotá, 1980, 2.4.9: "Ontología y metafísica".

[11] Derrida, 1964, ed. fr., p. 52.

[12] *Ibidem,* ed. fr., p. 59.

[13] *Ibidem,* ed. fr., pp. l0l y ss. Derrida comentará la obra central en esta cuestión de C. Schmitt, *DerBegriffdes Politischen,* Diitiker und Humblot, Berlín, 1993.

[14] Es el texto del evangelio de *Mateos* 5, 44: "Amad a vuestros enemigos".

llamado *óntica* [α.2], escindida todavía en una "rivalidad privada" [B.1] y en un "antagonismo público" o político propiamente dicho [B.2] (la *stásis*), las que se oponen a la "enemistad total" [β.2] del que declara la guerra a muerte —saliendo del "campo político" y penetrando en el "campo militar" propiamente dicho—.

La *fraternidad* (de la *phratría*) se funda en una "igualdad de nacimiento" (*isogonía*), por "igualdad de naturaleza" (*katá phúsin*) lo que determina la "igualdad según la ley" (*isonomía katá nómon*). La *philía* de la indicada *isonomía* es la amistad política, la *fraternidad,* que se liga a la *demokratía.*

En el capítulo 5 aborda la "enemistad absoluta" (*hostis, polémios*) o la guerra a muerte. Tanto en el "antagonismo político" como en la "enemistad absoluta" hay siempre una referencia a una "ontología de la *vida humana*",[15] porque la indicada dramaticidad de la política estriba en la posibilidad perpetua de perder la vida, ya que siendo todo ciudadano un antagonista posible en la política (en el segundo sentido indicado, B.2), siempre se corre el riesgo de la muerte física. En este caso, habría que indicar que es la vida humana misma el último criterio que funda la posibilidad de discernir entre amigo/enemigo: enemigo es aquel que puede poner a prueba a la vida hasta el límite del asesinato.[16] Schmitt, lo mismo que Schopenhauer, Nietzsche o Freud, parten de la vida humana, desde ella descubren la importancia de la Voluntad, y de allí la posible fundamentación material, afectiva, pulsional de la política.

Valga aquí un rodeo, un comentario. En todos estos pensadores, existe siempre una afirmación de un cierto vitalismo larvado (que he decantado de los elementos reaccionarios de derecha refiriéndome siempre a Marx o Freud). Es de retener por su importancia en la reflexión de Derrida la cuestión *material* fundamental de la vida humana:

> Schmitt [...] nombra sin equívoco ese dar muerte. Ve ahí el sentido de la originariedad ontológica [...] que se debe reconocer en las palabras *enemigo y lucha,* pero primeramente y sobre el fondo de una antropología fundamental o de una ontología de la *vida humana:* ésta es un *combate y* cada ser humano es un *combatiente,* dice Schmitt [...] Esto significa al menos que el ser-para-la-muerte de esa vida humana no se separa de un ser-para-el-dar-muerte o para-la-muerte-en-combate.[17]

[15] Derrida, *op. cit.,* ed. fr., p. 145.

[16] *Vid.* el capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación,* Trotta, Madrid, 1998; y el capítulo 1 de la *Segunda parte* de mi *Política de la Liberación,* de próxima aparición.

[17] *Ibidem,* ed. fr., p. 145 (ed. esp., pp. 144-145).

Es una política fundada en la vida, pero, como todo el pensamiento de derecha (incluyendo Heidegger), es una vida "para la muerte". Es el riesgo de la muerte lo que constituye el campo político como político, y por ello más que la fraternidad (como amistad) es la *enemistad* el momento esencial. De nuevo debemos recordar que si el poder de la comunidad es la *potentia* afirmativa,[18] el campo político es el ámbito donde se despliegan las acciones estratégicas y se organizan las instituciones políticas para lograr la reproducción y aumento de la vida, y no su contrario. Su contrario, la muerte, recuerda la vulnerabilidad de la política, su límite, la *potestas* fetichizada como dominación. Inevitable sí, pero no por inevitable es esencial. En el pesimismo schmittiano, como en Maquiavelo, Hobbes y tantos otros modernos, todo parte de la "hostilidad":

> [No hay] hostilidad sin la posibilidad real de dar muerte [así como] no hay tampoco, correlativamente, amistad fuera de esa pulsión mortífera [...] Esta pulsión mortífera del amigo/enemigo procede de la vida y no de la muerte, de la oposición a sí de la vida en tanto que se afirma ella misma, y no de algún tipo de atracción de la muerte por la muerte o para la muerte.[19]

Se intenta afirmar la vida, pero siempre a través del rodeo por la muerte, y no se logra construir las categorías a partir de esa categoría fundamental (el poder de la comunidad como *potentia* de la vida, afirmativamente). La *fraternidad* se hace imposible como punto de partida. El punto de partida es la *enemistad,* porque es "a partir de esta extrema posibilidad [amistad *vs.* enemistad] como la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente política".[20] Lo política obtiene su concepto en esa tensión entre vida y muerte, entre amistad y enemistad. La *fraternidad* sólo cumple el primer momento, pero no el segundo, como tensión siempre peligrosa ante

[18] Por nuestra parte distinguimos entre la *potentia* o el "poder de la comunidad política *en sí",* indeterminada pluralidad de voluntades unificadas por la fraternidad y el consenso discursivo, en cumplimientos a las posibilidades factibles. Esta *potentia* se determina institucionalmente como la *potestas* (todas las instituciones políticas, como ejercicio delegado de la *potentia,* desde las instituciones de la sociedad civil hasta la sociedad política o el Estado, en el sentido gramsciano. Véase el tema en mi *Política de la Liberación,* vol. 2, § 14. La *potestas* puede ejercerse como cuando "los que mandan mandan obedeciendo" (del Frente Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas). En este caso el poder es un ejercicio con "pretensión política de justicia". Cuando "los que mandan mandan mandando" contra la *potentia,* debilitan el *poder de abajo* para ejercer un poder despótico *desde arriba* (es la corrupción del poder político en cuanto tal).

[19] *Ibidem,* ed. fr., p. 146; ed. esp., pp. 145-146.

[20] C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* Dunker und Humblot, Berlín, 1993, p. 35 (trad. esp. El *concepto de lo político,* Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 65).

la muerte que como una espada de Damocles constituye el campo político (moderno) como tal.

En la filosofía clásica griega se hablaba, también, de una virtud o hábito que hacia tender o desear al miembro de la ciudad a dar a todos los otros participantes del todo político lo que le correspondía según su derecho (y no según una inclinación egoísta): la *dikaiosúne* (δικαιοσύνε). En la Cristiandad germánica se expresaba lo mismo por el adagio: *Justitiam ad alterum est.*[21] La evolución de este concepto de justicia, que sería largo de rastrear,[22] nos mostraría que no ha perdido su actualidad si por tal se entendiera una cierta disciplina de la subjetividad deseante que permite poner a disposición de los otros miembros de la comunidad bienes comunes sobre los que debe ejercerse el poder delegado del Estado como institución que distribuye equitativamente las mediaciones para la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos. Una *pretensión política de justicia* se remitirá en último término a esta cuestión. Los clásicos dividían la justicia en tres tipos: a) la justicia legal que inclinaba a cumplir las leyes (sería la disciplina de los ciudadanos en el "estado de derecho"); b) la justicia que se dirigía de la parte al todo o justicia productiva, en la que los miembros de la sociedad tendían económicamente a trabajar para poder contar con los bienes necesarios para la reproducción de la vida; y, por último, c) la justicia distributiva, del todo a la parte, por el que la comunidad, institucionalizada, permitía a los ciudadanos participar en los bienes comunes del todo —a la que prestó especial interés el utilitarismo de un J. Bentham—. Todo ello es parte de lo que debe tratarse en el aspecto material de la política, actualizada su problemática, pero no por clásica inútil.

Habrá también que tener en claro, en definitiva, que el momento decisivo, conclusivo, final del cumplimiento del principio material de la política es la *satisfacción, o* más exactamente el consumo consumado (valga la

---

[21] "La justicia dice respecto al Otro".

[22] La famosa obra de A. MacIntyre, en el debate ante la moral formalista, analítica o liberal, de un comunitarianismo norteamericano que intenta mostrar la importancia de lo material (en un sentido restringido; véase Dussel, 1998, § 1.3), efectúa esa historia en la evolución del pensamiento anglosajón: "So the Aristotelian account of justice and of practical rationality emerges from the conflicts of the ancient polis, but is then developed by Aquinas in a way which escapes the limitations of the polis. So the Augustinian version of Christianity entered in the medieval period into complex relationships of antagonism, later of synthesis, and then of continuing antagonism to Aristotelianism. So in quite different later cultural context Augustinian Christianity, now in a Calvinist form, and Aristotelianism, now in a Renaissance version, entered into a new symbiosis in seventeenth-century Scotland, so engendering a tradition which at its climax of achievement was subverted from within by Hume. And so finally modem liberalism, born of antagonism to all tradition, has transformed itself gradually into what is now clearly recognizable even by some of its adherents as one more tradition" (MacIntyre, 1988, p. 10).

expresión). Cuando la subjetividad corporal viviente físicamente subsume, digiere el satisfactor material, la cosa real, lo *transforma* en su propio cuerpo. El dar "pan al hambriento" (del *Libro de los muertos* en su capítulo 125, que tenía a Osiris por miembro del tribunal en el "juicio final" de la diosa *Ma'at* —la posterior *Moira* griega—) como cumplimiento de una exigencia de justicia *más allá* de la mera ley positiva del sistema económico faraónico del Nilo) *deviene por la ingestión realmente* la *subjetividad corporal* del ciudadano: "subjetivación de la objetividad" escribía correctamente Marx: "En la primera [la producción], el productor se cosifica *(versachlichte);* en el segundo [el consumo], la cosa producida por él se personifica (*personifzziert*)".[23]

Esta "personificación" de la cosa material producida (en las sub-esferas ecológica, económica o cultural) es el cumplimiento *por su contenido, material* entonces, de la felicidad del ciudadano, finalidad fundamental de la política. Ésta es también la *verdad* del utilitarismo, en cuanto la felicidad es la constatación o resonancia subjetiva de la corporalidad re-constituida en su vitalidad y sentida como placer, goce. La política no tiene sólo como *condición* la alimentación (Aristóteles ponía, en este sentido, a la agricultura como condición de la posibilidad de la existencia de la polis), sino como efectuación de la esencia de la política en tanto acción *reproductiva* (permanencia) y como *aumento* (desarrollo) de vida humana (ya que en el nivel cultural la posibilidad del despliegue cuantitativo y cualitativo de la vida no tiene límites y puede siempre *mejorarse:* creación incesante de nuevas necesidades humanas y por ello exigencia de nueva producción hacia futuras más excelentes *satisfacciones*). La razón *material* política descubre la *verdad práctica* de la realidad cósica y cultural en cuanto manejable; la voluntad fraterna unifica las voluntades materialmente; pero, al final, para poder vivir plenamente los *contenidos de la vida humana.* Hemos así descrito el momento *material* del *bien común* político (objetivo [en tanto finalidad y objetividad anterior a la praxis política] de la *pretensión política de justicia*), que además exige también legitimidad formal democrática, y, por último, posibilidad fáctica real para completar todos sus componentes mínimos.[24]

Volvamos entonces, después de este comentario, al trabajo de Derrida.

Discernir entre el "antagonista político" (B.2 de a.2) y el "enemigo total" (3.2), es poder distinguir entre *lo político* (el "antagonismo" fraterno) y lo militar (la "hostilidad" pura). Lo político se manifiesta dentro de la *fraternidad* en tensión antagónica, dentro de la fraternidad que impide el asesinato, lo que significa la disciplina de saber ejercer la *isonomía*. Pero se

[23] K. Marx, *Grundrisse,* cuaderno M; Dietz Verlag, Berlín, 1974, p. 12 (trad. esp. Siglo XXI, México, 1971, vol. 1, p. 11). "En la alimentación, por ejemplo, una forma de consumo, el ser humano produce su misma corporalidad *Leib* (*Ibidem*).

[24] Todos estos son temas de nuestra próxima *Política de la Liberación.*

exige mayor dramaticidad que la despolitizada referencia a un frío sistema del derecho al que hay que cumplir externa y legalmente. Por ello, el mero "estado de derecho" liberal puede ser puesto en cuestión desde el "estado de excepción":[25] así se muestra nuevamente la Voluntad como anterior a la Ley.

En el capítulo 6 se aborda lo político en situación de lucha armada.[26] Parecería encontrarse, como la resistencia española ante la invasión napoleónica a comienzo del siglo XIX, entre el "antagonista político" y el "enemigo total". La "guerra revolucionaria" o la "guerra subversiva"[27] no es claramente expuesta, porque tanto Schmitt como Derrida están faltos de categorías suficientes (tal como lo veremos más adelante), y por ello se tiende a pensarla como "la tragedia más funesta del fratricidio".[28] Todo se concluye sólo ante la evidencia del enfrentamiento de "verdaderos hermanos [contra] verdaderos enemigos", preguntándose dubitativamente: "¿en tierra bíblica o en tierra helénica?"[29]

Es aquí cuando, sin mayor prolegómeno, Derrida pasa nuevamente a los segundos momentos (*a.2:* "el sabido moribundo", y *b.2*: "el loco viviente") sin sacar provecho de su referencia.[30] Debió preguntarse: ¿Por qué se trata de un "sabio moribundo"? Derrida nunca explica bien este hecho. En referencia al segundo momento (b.2), quedará encubierta y sin solución en toda la obra de Derrida, ya que no explica claramente por qué es locura viviente el decretar que la dicha enemistad haya dejado de existir. ¿Desde qué horizonte la enemistad desaparece y el enemigo puede entonces transformarse en "amigo"? Este enigma no tendrá solución para Derrida (porque ni lo descubre ni como enigma).

De la misma manera, "salta" abismalmente a otra tradición completamente distinta, la semita, trayendo a colación textos de suma complejidad

[25] *Vid.* G. Agamben, Stato di *eccezione,* Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

[26] *Vid.* la obra de C. Schmitt, *Théorie du Partisan,* en *La Notion du Politique,* Flammarion, París, 1992, pp. 203-320. Aunque Schmitt y Derrida toman como ejemplos los revolucionarios, no se ocupan sin embargo de los héroes de la periferia colonial en sus guerras de Emancipación (como G. Washington en USA, M. Hidalgo en México o S. Bolívar en Venezuela-Colombia). Estos ejemplos darían todavía más claridad para entender la "guerra de resistencia" de los patriotas sunnitas contra la "invasión norteamericana" en Irak, hoy en 2005.

[27] Hoy habría todavía que hacer una diferencia entre la "guerra revolucionaria" o "emancipadora" (progresista, democrática) y el "terrorismo" (fundamentalista), ante la novedad de una "guerra revolucionaria" global (de diferentes inspiraciones).

[28] Derrida, 1994, ed. fr., p.174.

[29] *Ibidem,* ed. fr., p. 189. Lo de "bíblico" debería expresarse simplemente como "semita" (de lo contrario hace parecer que se trata de un enfrentamiento entre teología y filosofía), ya que es una oposición entre dos experiencias *culturales distintas* y que guardan igual derecho a ser analizadas hermenéuticamente *por la filosofía.*

[30] *Ibidem,* ed. fr., p. 190.

(que exigiría otras categorías hermenéuticas a las usadas por él hasta ese momento), que aunque las citas nunca quedan hermenéuticamente explicadas (y que, paradójicamente, forman parte de lo mejor de la *expresión verbal* de gran belleza de Nietzsche, pero incomprensible quizá también para Nietzsche). Estos textos semitas (ya que la poesía de Theodor Dáubler[31] tiene toda la estirpe hebraica) se refieren a la segunda aporía del enigma nietzscheano [b]. Este texto citado por Derrida, semejante al de Nietzsche, opone amistad a enemistad (a diferencia de Aristóteles que sólo habla de la amistad), pero se trata de un enunciado estupendo, que va mucho más allá que el texto mismo nietzscheano. Dice así: "Maldito el que no tiene amigos, porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo. Maldito el que no tenga ningún *enemigo,* porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final".[32]

Derrida (e igualmente Nietzsche) está merodeando esta cuestión así enunciada, pero, repito, no pudo resolverla. El otro texto, que sólo se refiere a la enemistad, impensable para Aristóteles, y que Nietzsche expresa en la segunda aporía [b] de su enunciado, se encuentra de nuevo dentro de la tradición semita (tan detestada por Zarathustra): "Ustedes han oído decir: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.* Pero yo les digo: *Ama a tus enemigos.*"[33]

No podemos seguir "las idas y venidas" de Derrida en los capítulos 7 al 10, donde trata la posición de otros autores tales como Montaigne, Agustín, Diógenes Laercio, Michelet, Heidegger, etc. La cuestión queda planteada, en su fundamento, en aquello de que la *fraternidad* en la comunidad política está atravesada por una contradicción que la fractura: la línea pasa entre amigo/enemigo. No es el enemigo total, es sólo el enemigo en el sentido público (la *stásis* griega) dentro del *todo* de la comunidad, de la fraternidad. Pero esa fraternidad fragmentada, además y defectivamente, es *falo-logo-céntrica,* ya que no es *sorelidad* (hermandad con la hermana), sino *fratrokracia* patriarcal.

Queriendo pensar el enigma nietzscheano Derrida se pierde, no aclara, se empantana, no avanza:

> La frase muy familiar de Aristóteles, es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que hay que oponer, aunque sea al precio de la locura, la insurrección que grita desde presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para ha-

[31] Cit. por C. Schmitt en su obra K *Ex captivitate salus,* Struhart, Buenos Aires, s.f., p. 85.

[32] Cit. por Derrida, ed. fr., p. 190. El "juicio final" de *Ma'at,* como ya hemos indicado, es un tema egipcio que antecede a las referencias hebreas por casi veinte siglos.

[33] Cit. en Derrida, ed. *fr., p. 317.* Cita del evangelio de *Mateo 5, 43 (y Lucas 6, 26).* Este texto está ya citado en la obra de Schmitt, *El concepto de lo político.*

> blarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente.[34]

No se muestra claramente el sentido de la "sabiduría", el porqué enfrenta "a la muerte", y por qué la amistad se vive en ese horizonte. Menos aún se muestra de qué "locura" se está hablando (como negación de la sabiduría ante la muerte, por lo tanto de otra sabiduría ante la vida, distinta de la que habla Nietzsche), y por qué en el horizonte del "viviente" el enemigo desaparece. Queda todo en una penumbra sugestiva, inteligente, pero que no resuelve el enigma.

La deconstrucción de la *fraternidad* derrideana, que de todos modos puede sernos útil como un primer momento ontológico (no pudiendo radicalizar la negatividad y menos avanzar en la construcción positiva posterior), se despliega como hemos dicho confrontando a Schmitt, por ello:

> Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental. Sería injusto reducir a él el pensamiento de Schmitt, como se hace frecuentemente, pero ese axioma es en cualquier caso indispensable tanto para su decisionismo como para su teoría de la excepción y de la soberanía. La desaparición del enemigo hace doblar las campanas por lo político como tal. Marcaría el comienzo de la despolitización (*Entpolitisierung*).[35]

Es evidente que Schmitt, así como Nietzsche, Derrida y la Modernidad en general, entienden el poder político como *dominación,* y el campo político estructurado por una "Voluntad de Poder", que ordena el dicho campo desde fuerzas organizadas por el único criterio de amigos ante enemigos. Esto habrá que superarlo radicalmente.

3. La Solidaridad: un más allá de la fraternidad

Será necesario ir aclarando analíticamente cada uno de los pasos para poder alcanzar mayor precisión. En primer lugar, la primera aporía [a] se encuentra en lo que E. Levinas denominaba el "orden ontológico" —el "mundo" de M. Heidegger en *Ser y tiempo*—. El "amigo" y el "sabio" se dentro del horizonte de la "comprensión del ser", como en el espacio iluminado en

[34] Derrida, 1994, ed. fr., p. 69; ed. esp., 1998, p. 69.
[35] *Ibidem,* ed. fr., p. 103; ed. esp., p. 103.

medio del bosque cuando los leñadores han cortado un buen número de árboles (la *Lichtung* de la Selva Negra cerca de Freiburg). El "amigo" en la *fraternidad* [a. l] es el que vive la unidad en el Todo (de la familia, de la comunidad política). En este sentido, la amistad es, sin embargo, ambigua: puede amar con amor de amistad (de mutua benevolencia) un miembro de una "banda de ladrones", y luchar por el interés común de la banda. La totalidad queda unida afectivamente por la *fraternidad,* pero ésta no tiene más medida que el fundamento del todo: el ser no sólo comprendido sino igualmente querido. Por ello, la exclamación de "¡Amigos!" [A.1], los que están próximos, pueden recibir sin embargo el reproche inevitable para el que busca la "perfecta amistad" de comprobar que ellos no son sus amigos, y por ello "no hay amigos" [A.2]. No hemos trascendido el orden ontológico.

De la misma manera, en el segundo momento [a.2], el que "comprende el ser" es el sabio, el que conoce la totalidad. Tiene la clarividencia del sistema; se apoya en la tradición triunfante, la del pasado. El futuro será repetición de lo ya alcanzado. La sabiduría es contemplación de "lo Mismo", no hay novedad, se aproxima la muerte. El sabio ontológico está siempre "ante la muerte" (en Heidegger, en Freud, en Schmitt). La muerte de cada uno permite la permanencia del ser en la unidad de la comunidad por la *fraternidad.*

En segundo lugar, la segunda aporía [b] es obligatoria dentro del horizonte del "ser". "La guerra (*pólemos*) es el origen de todo" expresaba Heráclito.[36] ¿Cómo habría el "ser" de poder determinarse si no contara con el "opuesto" originario: el "no-ser"? La amistad es impensable para la ontología sin la enemistad. Esto explicaría perfectamente la posición helénica, e igualmente la de Carl Schmitt, en la exclamación del primer momento: "¡Enemigos!" [B.1]. Hasta aquí todo rueda según la *lógica ontológica* griega y moderna.

Pero de pronto aparece un momento discordante, incomprensible, inesperado: "¡no hay enemigos!" [B.2]. Porque si "no hay amigos" [A.2], entonces "hay enemigos" inevitablemente. Pero si tampoco hay enemigos se cae en un callejón irracional sin salida desde la ontología. En efecto, que "no haya enemigos" disloca la ontología, contradice la posición de Heráclito y la de Schmitt. Si no hay "enemigos" no hay sabiduría (que se recorta desde "ser" frente al "no-ser"), ni ser-para-la-muerte,[37] y ni siquiera *fraternidad,* porque ésta supone la unidad de la comunidad ante lo extranjero, lo otro, el *enemigo* (la *hostilidad* en la ontología es la otra cara de la *fraternidad).*

[36] Fragmento 53 (Hermann Diels [ed.], *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Weidmannsche Verlagsbuchandlung, Berlín, 1964, vol. 1, p.162.

[37] Porque "la vida [terrestre] es la muerte de cada uno [...] Nuestra vida nos viene por la muerte" (Heráclito, fragmento 77; Diels, *ibidem,* vol. 1, p. 168).

¿Cómo se le ha ocurrido a Nietzsche colocar esta negación en la oposición a la amistad? ¿De qué tradición puede surgir esta intuición desconcertante?[38] Derrida cita —en sentido contrario al pensar de Nietzsche—[39] un texto de la tradición semita que comienza a debilitar la "enemistad", pero esto supone un vuelco completo, una superación radical de la ontología, un ir *más allá* del "ser". El texto se inicia afirmando la *fraternidad,* pero concluye diluyendo la *enemistad,* al menos abre una puerta para su aniquilación: "Ustedes han oído decir: [a.l y β.1][40] *Amarás a tu prójimo* (*plesíon*) *y* [a.2 y β.2] *odiarás a tu enemigo* (*ekhthrón*) [i]. Pero yo les digo: *Ama (agapâte) a tus enemigos* [ii]."[41]

Esta negación de la negatividad del "*rival* privado", del "*antagonista* político" y de la "*hostilidad* absoluta" (del enemigo a muerte en la guerra), significa que se trasciende el "orden ontológico" [i] en cuanto tal, y por ello se tiene la experiencia del "enemigo" (los samaritanos eran enemigos de los judíos, aunque del segundo nivel, en [α.1], como hermano "antagónicos" *dentro* del pueblo de Israel) desde un tipo de *supra-fraternidad*,[42] de "amor"

[38] En Nietzsche puede entenderse intra-ontológicamente la negación de una cierta *enemistad,* la del "fuerte", que soporta la dominación de los "débiles" (los ascetas judeo-cristianos, los semitas). De manera que cuando el "fuerte" (ario, guerrero, el "griego originario") se lanza a aniquilar los valores vigentes, que son una inversión o una constitución como valores positivos de los vicios pasados de los "débiles", en cierta manera afirma como *amigos* a los "fuertes", que son los *enemigos* del sistema (de los "débiles"). Pero la negación de esta *enemistad* se efectúa por la afirmación de "lo Mismo", del *fundamento,* del ser-pasado del sistema vigente. El mundo occidental moderno (de los "débiles") contradictoriamente se dice herencia greco-romana: Nietzsche, al afirmar la *helenicidad* originaria contra la decadencia judeo-cristiana, no sale de la ontología. No se trata de una *solidaridad* con los "fuertes" hoy oprimidos y que necesitan de nuevo ser afirmados (ni tampoco *fraternidad:* los "fuertes" no necesitan esa amistad decadente). Es suficiente con el odio o la *enemistad* para con los "débiles" que hoy dominan masoquista y ascéticamente contra la Vida de los "sanos" y "fuertes" (es un vitalismo de derecha, reaccionario, pre-fascista).

[39] Para Nietzsche ese texto manifiesta esa "humildad cobarde" del "débil" que no es capaz de enfrentar con orgullo al enemigo como enemigo a ser vencido. Es una maniobra de la "debilidad" ante el "poder", que no lo ataca de frente sino por un rodeo al situarse en su espalda, para eliminarlo por traición.

[40] *Vid. esquema 1.*

[41] Mateo 5, 43.

[42] Después de hacer la *crítica* de la enemistad *dentro* del pueblo de Israel, se efectuará la *crítica* de la enemistad *fuera* del pueblo. Los *goím* (los no judíos: los paganos romanos, por ejemplo) serán invitados a formar parte del "nuevo pueblo". Sería la negación-superación (subsunción) de la "enemistad absoluta", en una nueva *fraternidad universal* postulada, por ejemplo, en *La paz perpetua* de Kant (todo postulado afirma una *posibilidad* lógica y una *imposibilidad* empírica) para toda la humanidad (comenzando por el Imperio romano en el caso del cristianismo primitivo). La *posibilidad empírica* del postulado no se encuentra ya dentro del horizonte de la política ni de la filosofía; está dentro de un horizonte de esperanza propia de la narrativa mítico-religiosa -tan estudiada por Ernst Bloch en *Das Prinzip Hoff-*

(*agápe*) en el que se constituye al Otro *por fuera* de su función óntica-ontológica de "enemigo", desde un orden trans-ontológico, meta-físico o ético, en el cual la "enemistad" ha sido desarticulada.

En el mundo semita[43] se tiene una experiencia ética desconocida en el mundo greco-romano, y constituida *filosóficamente* en el análisis cuasi-fenomenológico de E. Levinas en la tradición moderno-occidental. Aquí debe situarse el problema del *metaphysical desire*. Es un amor extraño, que se describe de la siguiente manera:

> El deseo metafísico no aspira al retorno, pues es el deseo de un país donde no hemos nacido. De un país extranjero a toda naturaleza, no fue nunca nuestra patria y al cual nunca nos transportaremos. El deseo metafísico no se apoya en ninguna filiación anterior. Deseo que no será satisfecho [...] El deseo es desear a lo absolutamente Otro [...] Para el deseo la alteridad [es] inadecuada a la idea y al sentido. Es entendida como la alteridad del Otro [...] La dimensión de lo que se impone desde lo alto es abierto por el deseo metafísico [...] La actualización perpetua de la hora de la traición —ínfima diferencia entre lo humano y lo no humano— supone el desprendimiento de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica.[44]

Este "deseo", este "amor", esta tendencia afectiva hacia el Otro *como otro,* meta-física no ontológica (como la *Sorge* heideggeriana), atraviesa el horizonte del mundo. Es lo que deseamos actualizar bajo la denominación cotidiana de "solidaridad". En efecto, el llamado cotidianamente "prójimo" es aquel se revela en la "proximidad" (cara-a-cara, en hebreo: פנים אל פנים [*panim el panim*]);[45] es decir, el inmediato, el no-mediado, como en la desnudez del contacto erótico del "boca-a-boca": "Que me bese con los besos de su boca".[46] Esta experiencia de "sujetividad-a-sujetividad", de corporalidades vivientes "piel-a-piel", como categoría filosófica originaria, no existe en el pensamiento greco-romano ni moderno. En el *midrash* del fundador del cristianismo llamado por la tradición del "buen samaritano", es llamado "bueno" porque establece con el robado, herido y abandonado fuera del camino (fuera de la Totalidad ontológica) dicha experiencia del

---

nung, Suhrkamp, Frankfurt, *1970, vol. 1-3.*

[43] *Vid*. mi obra El *humanismo semita,* Eudeba, Buenos Aires, *1969; Filosofía de la Liberación,* USTA, Bogotá, *1980, 2.4:* "Exterioridad" (consúltese ésta y otras obras mías por internet www.clacso.org, biblioteca virtual, sala de lectura); y *Ética de la Liberación, 1998,* ya citada, capítulos 4-6.

[44] *Totalité et Infinit,* Nijhoff, La Haya, 1968, pp. *3-5.*

[45] Véase en E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delá de l'essence,* Nijhoff La Haya, 1974, pp. 102 y ss.

[46] *Cantar de los cantares l,* 2.

cara-a-cara. Para el samaritano el "prójimo" es el tirado fuera del camino, en la Exterioridad: el Otro. Y debemos no olvidar que los samaritanos eran los "enemigos" de la tribu de Judá.

Como filósofo, efectuando una hermenéutica política de un texto simbólico[47] tomaré ese *midrash* como un ejemplo de una narrativa o relato ético-racional[48] construido por aquel maestro semita ante la pregunta: "—¿Quién es mi prójimo?"[49], que podría traducirse mejor por un: "—¿Quién es el que enfrenta al Otro en el cara-a-cara?", o todavía: "—¿Quién establece la relación sujeto-sujeto como proximidad?" Ante tal pregunta, aquel sutil conocedor metódico de categorías críticas ético-racionales, le contesta, estructurando una narración con intención pedagógica, en la que consiste la "historia" (*story*) de un relato sociopolítico. Por un camino "bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos". La situación hermenéutica parte primeramente del "sistema establecido", la "totalidad" (el sistema judío político, el camino) y una víctima ("lo asaltaron, lo desnudaron, lo molieron a palos"). Allí estaba la víctima del asalto "fuera" del camino, del orden, del sistema, en la "exterioridad" de la totalidad política establecida, legítima. Con profundo sentido crítico, que no existe en el "mito de la caverna de Platón",[50] aquel rabí (maestro metódico en la retórica crítica) hace pasar primero por el camino a lo más prestigioso del orden social y político de Israel: "bajaba un sacerdote", que iba al templo a cumplir con la Ley. Y de manera crítica, irónica, brutal se expresa ante el propio "escriba" (jurista) que lo interpela: "al verlo, dio un rodeo y pasó de largo". La totalización de la Totalidad del sistema en el que se encontraba, el cumplir formalmente la Ley, le

[47] Lo llamado "bíblico" o "religioso" del texto, dentro del jacobinismo propio del pensamiento moderno europeo, desacredita a textos que son "simbólico-narrativos" y sobre los que el filósofo, *como filósofo,* puede efectuar una hermenéutica filosófica. La *Teogonía* de Hesíodo es tan narrativo simbólico como el *Éxodo* de la narrativa judía. Ambos pueden ser objeto de una hermenéutica filosófica. Estos textos no son *filosóficos* por su contenido, sino por el *modo de leerlos.* Quiero así librarme del epíteto despectivo de que mi análisis es "teológico" por tomar estos textos "simbólico-narrativos".

[48] Este "relato", que enseña inventando o tomando un ejemplo, se denomina un *midrash.* No es propiamente simbólico ni mítico, sino propiamente racional, y se construye en base a situaciones escogidas de la vida cotidiana con intención pedagógica. El "mito de la caverna" de Platón es evidentemente un relato "simbólico" (o mítico), no así la denominada "parábola (o *midrash)* del samaritano", que no tiene ningún símbolo o mito. Es una narrativa ético-racional con estructura metódica explícita.

[49] Lucas 10, 25-37.

[50] La "criticidad" platónica es teórica: en la caverna se ven sombras, no realidades; las confunden con la realidad "los más" (*hoí polloi*), el vulgo. Los sabios, los pocos, los mejores, salen de la caverna: es un mito políticamente aristocrático. El relato socio-político del *midrash* del Samaritano no es mítico, es sociopolítico, no es aristocrático ni democrático, es *crítico;* no es teórico, es práctico; no es sólo ético, es sociopolítico.

impidió abrirse a la exterioridad socio-política de la víctima.[51] Para mayor provocación todavía (mucho más que el Zarathustra nietzscheano), se vuelve sobre la tribu de Leví, *la más venerada por la elite jerosolimitana*: "lo mismo hizo un levita", que también debía cumplir con la Ley. Es decir, los sabios, los mejores, los legalistas, los más venerados del sistema no pudieron asumir la "responsabilidad" por la víctima, por el Otro. El horizonte legítimo del sistema vigente les obnubilaba o les impedía dar un paso "fuera" de él, *fuera* de la Ley (ya que podía estar impuro y les impediría cumplir con el culto debido). El despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, el que estaba *fuera* de la Ley, un samaritano (un meteco para un griego, un galo para un romano, un infiel para un cristiano medieval o mahometano, un esclavo o un indio en la primera modernidad, un lumpen en el capitalismo, un sunnita en Irak para el mariner, etc.) —de nuevo la ironía, la crítica mordaz, la intención subversiva de valores—: "al verlo, tuvo *solidaridad*,[52] se acercó a él y le vendó las heridas." Estos textos no han sido asumidos por la *filosofía política contemporánea*, tampoco en Estados Unidos o Europa. Sin embargo, son lo más revolucionarios que hayamos podido observar en la historia de la política occidental, imposible de ser pensados por todas las políticas griegas o romanas.

El concepto de *plesíos* (el cercano o "próximo", prójimo) o de *plesiázo* (aproximarse o "hacerse próximo"), en griego no indica adecuadamente el reduplicativo hebreo del "cara-a-cara" (*paním el paním*). En este caso es la inmediatez empírica de dos rostros humanos enfrentados, que cuando se "revela" desde el sufrimiento de la víctima,[53] en cuanto interpela a la *respon-*

---

[51] *Vid*. el sentido ético-filosófico de esta acción de "clausura" o "totalización" de la Totalidad (Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, vol. 2, § 21: "El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad"; pp. 34 y ss).

[52] El verbo σπαγχνίζομαι *(spagkhnízomai)* usado en el texto griego procede de la raíz del sustantivo "entraña", "víscera", "corazón", y significa "conmoverse", "compadecerse". Deseamos escoger esta raíz para expresar el sentimiento de "solidaridad" (como emotividad crítica volcada a la exterioridad sufriente de la víctima). Es algo radicalmente diverso a la mera "fraternidad" de Derrida; pero tampoco es la compasión de Schopenhauer, ni la conmiseración paternalista, o la lástima superficial. Es el *deseo metafísico del Otro como otro.*

[53] Desde 1970 venimos insistiendo en todas nuestras obras en esta experiencia es siempre política. Véase Dussel, *Para una ética de la liberación,* 1973, vol. 1, cap. 3, y posteriormente en los vols. 2 a 5 es analizada como la interpelación del Otro como otro, como de otro género o sexo, como nuevas generaciones, como conciudadano explotado o excluido, como víctima. Además véase en Dussel, *Filosofía de la Liberación,* 1977, § 2.6; *Ética comunitaria,* Paulinas, Buenos Aires, 1986, § 4.2; 1995 (toda la obra, considerando al indio como el Otro originario de la Modernidad); y también mi obra *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation,* Humanities Press, Nueva Jersey, 1996, en especial "The Reason of the Other: *Interpellation* as speech-act" (pp. l5ss); *Ética de la Liberación,* 1998, caps. 4 y 5.

sabilidad política por el Otro, y exige la superación del horizonte de la Totalidad (el "salirse del camino" establecido). Esta posición ético-política no es una terapia[54] estoica de los deseos para alcanzar la paz subjetiva (que no otra cosa es la *ataraxía* como la *apátheia*), sino simple y directamente la "terapia público-política del Otro" ("le vendó las heridas echándole aceite y vino") en la que le va la vida al que se arriesga peligrosamente al comprometerse por el Otro. E. Levinas es el primer filósofo que ha sabido "categorizar" filosóficamente estas experiencias semitas, que habían sido siempre relegadas a la teología. El "cara-a-cara" es una experiencia antropológica que exige categoría filosófica (fenomenológica en Levinas) de estricto alcance racional. Estas categorías son fundacionales para una política crítica, en especial dos. [i] El "orden establecido" ("de este mundo": *ek toútou toú kósmon*), la *Totalidad,* categoría levinasiana (pero dentro de la tradición ontológica), como el presupuesto a ser deconstruido; y [ii] la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo ("yo no pertenezco a este mundo": *oúk eimi ek toú kósmou toúton*)[55]: la *Exterioridad,* también levinasiana, pero consistiendo en su mayor originalidad. La "Ley" estructura el "orden establecido" ("este orden" o "mundo") y es necesaria. Pero cuando la "Ley" mata es necesario no cumplirla, porque el *espíritu*[56] de la ley es la vida. Abraham debía matar a su hijo Isaac —como mandaba la "Ley" de los semitas, y que se cumplía estrictamente en las fenicias Tiro o Cartago—[57] pero Abraham mismo, evadiendo la ley por amor a su hijo (el *Anti Edipo),* buscó la manera de reemplazarlo por un animal (según una interpretación de una tradición judía a la que Jeshúa se inscribía, en oposición a la posición dogmática de los sacerdotes del templo que afirmaba que Abraham quiso matar a su hijo para cumplir la Ley, contra quienes Jeshúa luchaba). Ante la autoridad de la "Ley", Jeshúa acusa al propio tribunal que lo juzgaba: "Si fueran [ustedes] hijos de Abraham se comportarían como él. En cambio, están tratando de matarme a mí [...] Eso no lo hizo Abraham[58] [...] ¿No tenemos razón en

[54] *Vid*. la obra de Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton University Press, Princeton, 1994.

[55] El largo texto al que nos estamos refiriendo es el de *Juan 8, 21-49.*

[56] Nuevamente: "espíritu" *(pneuma* en griego, *ruakh* de hebreo) es del orden ético-metafísico [ii], de la Alteridad.

[57] Marx bien sabía esto, y por ello denominó Moloch (dios fenicio), que necesitaba víctimas humanas de niños primogénitos (como Edgar, hijo de Marx, quien lo consideró "una víctima más del ídolo"), al capital que rinde interés (la forma más fetichizada, alejada el "trabajo vivo"). El mito abrahámico ha cobrado en la filosofía política actual un lugar central, en la obra de S. Zizek, aunque antes la tuvo en Hegel.

[58] El judaísmo dominante, y después las Cristiandades, afirmaban a un Abraham sacrificador (el Padre pedía la sangre del Hijo). "Jeshúa, en cambio, parece interpretar este

decir que eres un samaritano?[59] [exclamaron los miembros del Sanedrín...] Yo no estoy loco"[60] [se defendió el acusado].

La "Ley" da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo la Ley mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la exterioridad [ii] (probando por su mera existencia sociopolítica la injusticia de "este mundo" [i], el orden establecido), desde el proyecto de un nuevo orden que "no es de este mundo" (que es histórico, realmente posible, más justo; es el postulado que Marx expuso en el campo económico como un "Reino de la Libertad", y Kant lo explicó como una "idea regulativa" en su "Comunidad ética")[61] está más allá de la Ley que mata. Jacques Lacan introduce el tema equiparando de alguna manera la Ley con el *Ueber Ich,* cuando en su seminario sobre La ética del psicoanálisis[62] explica: "En efecto, con la salvedad de una muy pequeña modificación —Cosa en lugar de *pecado—,* éste es el discurso de Pablo en lo concerniente a las relaciones de la Ley y el pecado, *Romanos* 7, 7. Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios, se equivocarían al creer que los autores sagrados no son una buena lectura."[63]

---

mito de modo diferente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la Ley, se dio cuenta de que la Ley le exigía un asesinato y descubre al Dios cuya ley es la Ley de la vida [...] No mata, porque se da cuenta de que la libertad está en no matar. Luego, su fe está en eso: en no estar dispuesto a matar, ni a su hijo ni a los otros. Abraham libre por Ley, se liberó para ser un Abraham libre frente a la Ley" (Hinkelammert, *1998,* pp. 51-52). Esta interpretación de Hinkelammert se opone entonces a la de Freud, Lacan, Zizek y muchos otros.

[59] Ser un "samaritano" es, al mismo tiempo en Israel, alguien que nada conoce de la "Ley", y también un enemigo del templo (porque los samaritanos pretendían que era en el monte Garitzim donde debía rendirse culto a Dios). Esto muestra además el sentido del *"midrash* del samaritano", pero también indica el sentido crítico cuando habló con la samaritana y exclamó: "Se acerca la hora en que no darán culto [...] ni en este cerro ni en Jerusalén" *(Juan 4,* 20). Jeshúa universaliza el desafío crítico de los profetas de Israel, dentro de todo el horizonte del imperio romano, y más allá (ya que sus comunidades mesiánicas llegarán el imperio persa, y por el Turkestán y el Tarim hasta la Mongolia y la China).

[60] *Juan 8, 40-49.* Nietzsche escribe: "el loco viviente" (texto ya citado más arriba). Jeshúa era también "loco" para los sacerdotes del templo: locura de "este mundo", del orden establecido, positivo. Racionalidad crítica del mundo por venir ("no soy de este mundo"). La trascendentalidad ético-política de la categoría de Exterioridad fue sustantivizada por las Cristiandades (y sus enemigos modernos) como un reino del "cielo" etéreo, religioso exclusivamente. Perdió su exterioridad *racional* crítica de universalidad subversiva. De todas maneras todos los movimientos revolucionarios de la cultura llamada occidental, latino-germánica, europea (y bizantina, copta, armenia, etc.) surgen desde este horizonte crítico.

[61] *Vid. La religión dentro de los límites de la pura razón* (Kant, *Werke,* Suhrkamp, Frankfurt, 1968, vol. 7, pp. 760).

[62] "De la ley moral" (VI, 3; Paidós, Buenos Aires, 2000, pp. 100 y ss).

[63] *Ibidem*, p. 103.

Esto ha producido en filosofía política recientemente una relectura de Pablo de Tarso,[64] que nos permite sin embargo invertir la interpretación hoy en boga. En general se entiende que la Ley, como obligación formal,

[64] *Vid*. por ejemplo las obras de Giorgio Agamben, Il *tempo che resta. Un commento alla* Lettera ai Romani, Bollati Boringhieri, Torino, 2000; Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo,* Anthropos, Barcelona, 1999; Slavoj Zizek, El *frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?,* Pre-Textos, Valencia, 2002; Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair,* Seuil, París, 2000; etc.- En referencia a la obra de G. Agamben, en la que demuestra un gran conocimiento de la cultura griega y semito-hebraica, muestra bien la antinomia entre "la Ley" *(nomos)* y "la fe" (*pístis*) (*Nomos;* Agamben, *op. cit., pp.* 88 y ss), pensando que "Abramo viene giocato, per cosi dire, contra Mosé" (p. 89). No hay tal oposición entre Abraham y Moisés: el Abraham que no quiere matar al hijo es el mismo Moisés que dirá: "¡No matarás!". Agamben cree que dicha oposición es una escisión interna de la misma ley: "si tratta piuttosto di opporre una figura non normativa della legge a quella normativa" (p. 91). Pues ¡no! Como Agamben no discierne entre la Ley intrasistémica *(nomos tón ergón)* en el nivel ontológico (del sistema) [i] de la apertura extra-sistémica de la "Ley de la fe" *(nomos písteós)* [ii] —en referencia al texto que está comentando el filósofo italiano de Pablo, *Romanos* 3, 27—, y por ello se confunde. En efecto, ambas "leyes" tienen normatividad, pero difieren en su contenido: una, obliga según las exigencias de la *fraternidad* del sistema [i]; la otra, obliga según las exigencias de la *solidaridad* extra-sistémica [ii]. *Y* por ello, tampoco puede aclarar, por ejemplo, el sentido de "la potencia mesiánica" que se funda en la "debilidad" (pp. 92 y ss). La "potencia" del Otro en la *solidaridad* es lo que denominaremos en la *Política de la Liberación* la *hiperpotencia:* la voluntades unificadas por la sabiduría-locura (las razones que permiten tener, contra Habermas, pero en consonancia con A. Gramsci): el "consenso crítico" con factibilidad estratégica, como lucha de liberación de los oprimidos y excluidos (los *enemigos* del sistema). La "debilidad" de ese *pueblo* en proceso de liberación (como *plebs* que busca ser un populus) -el pequeño ejército de G. Washington en Boston- se transforma en "potencia" desde el consenso crítico de los nuevos actores socio-política, y, por otra parte, desde la crisis de legitimidad ("sabiduría de los sabios") del sistema dominador. En fin, Agamben queda todavía atrapado en el "derecho romano". El "derecho semita" (desde al menos el siglo XXIV a. C, mucho antes de Hammurabi) se construye desde otras categorías *críticas* que estamos bosquejando filosóficamente de manera introductoria. De la misma manera, Alain Badiou (en *op. cit.)* nos presenta un Pablo cuya conversión en el camino hacia Damasco, se presenta como el "acontecimiento" *(événement:* véase de Badiou, *L'étre et l'événement,* Seuil, París, 1988) que *abre un nuevo mundo* (el "mundo cristiano universalista") que constituye un nuevo "régimen de verdad" al que sus miembros guardarán fidelidad. Mi crítica consiste en pensar que ese "acontecimiento" es el fruto de un fenómeno subjetivo falto de condiciones reales, objetivas, de opresión y exclusión dentro del Imperio romano, que permitirán no sólo la "conversión" de Pablo sino la aceptación de su "propuesta" —"locura" para los dominadores del Imperio romano— por parte de los 2oprimidos y excluidos". El concepto de solidaridad en Pablo (ágape) se distingue de la mera "amistad" fraterna (*philía*) y erótica (*éros*): es el amor como responsabilidad por el Otro, víctima del sistema. Badiou, sufre de un cierto idealismo, al haber perdido las condiciones socio-económicas y políticas de opresión del Imperio. La solidaridad es material: da de comer al hambriento, cura las heridas del traumatizado; supone una corporalidad viviente institucionalmente inscrita en un sistema inevitablemente de dominador/dominado, de inclusión/exclusión, de ontología/ética-metafísica, de Totalidad/Exterioridad, pero situándolas siempre, no exclusivamente, en un nivel erótico, económico, político, etc.

niega el deseo, y en la medida que éste intenta cumplirse aparece el pecado, que Bataille tomará como fundamento del erotismo (como gozo en la transgresión de la Ley). Sin embargo, con Hinkelammert, debo interpretar la relación de Pablo de Tarso de una manera inversa. El cumplimiento de la Ley produce la muerte, por ejemplo de Esteban en Jerusalén, porque al no haber cumplido la Ley fue lapidado —y Pablo cuidaba los vestidos del asesinado—. Es la Ley que obligaba a Abraham a matar a su hijo. Pablo, en cumplimiento de la Ley perseguía a los cristianos; es decir, la Ley producía la muerte. Era así necesario, en nombre de la Vida, no cumplir la letra de Ley que mata (sino cumplir su espíritu). La muerte que produce la Ley, cuando se ha tornado fixista, entrópica, es opresión de los dominados. De esta manera, liberarse de la Ley es afirmar la Vida, o, mejor, afirmar una Ley de Vida —que supone la transformación del cumplimiento de la Ley formalista—. La Vida de Nietzsche es la vida originaria del mismo sistema, no es nunca la Vida del oprimido, del excluido, de la víctima, del débil en la exterioridad del sistema dominado por "el guerrero ario".

De la misma manera, podemos ahora encarar la esencia de la solidaridad (más allá de la mera fraternidad de la Ley, en el sistema como totalidad totalizada como dominación). En efecto, el "¡Enemigo!" [B.1, a.2 o R.2] puede ser el mero "enemigo" del "amigo" en y de la Totalidad [i] (sea óntico, funcional u ontológico). Pero para "el Otro", el que se sitúa más allá del sistema vigente, en su Exterioridad [ii], dicho "enemigo" no es el enemigo suyo. En el Código de Hammurabi, que está constituido desde el horizonte de una meta-física semita,[65] que no es el del derecho romano tan estudiado por G. Agamben, porque es mucho complejo y crítico, se enuncia: "Para que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia con el huérfano y con la viuda, en Babilonia [...] Que el oprimido afectado en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y se haga leer[66] mi estela escrita."[68]

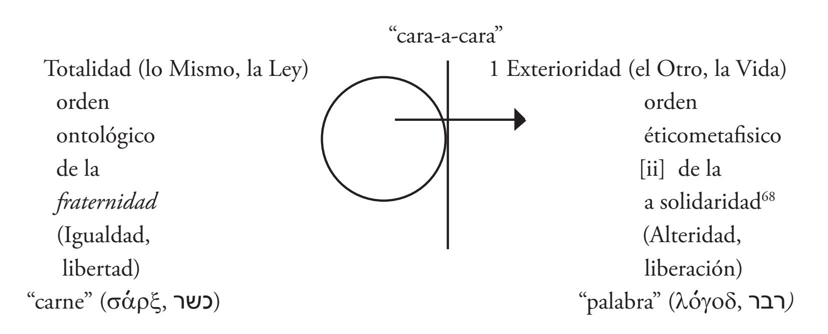
---

[65] Sería buen tema de discusión el mostrar como por ejemplo Leo Strauss (que se inspira en Alfarabi, el gran filósofo islámico, que pretendía la conciliación de la filosofía con *El Corán*, pero que al final identifica lo esotérico de su doctrina con la filosofía griega y lo exotérico con la narrativa de *El Corán*; en Strauss, de igual manera, la filosofía es lo esotérico —lo racional— y la narrativa bíblica lo exotérico —lo imaginario religioso—) o Hannah Arendt (que al final siguió siendo discípula de Heidegger y nunca superó la ontología) no captaron la originalidad de la experiencia semita (tal como la supo exponer E. Levinas).

[66] Obsérvese que la lectura de este "texto" (en el Louvre se encuentra una de estas piedras negras donde está escrito en sistema cuneiforme dicho texto), permite al oprimido enfrentar el contenido mismo de la Ley, que pudiera ser contrario a la interpretación tergiversadora oral que el opresor podría hacer al no estar objetivamente expresada por escrito. En este caso la escritura es una condición de la universalidad de la ley en protección del oprimido. De nuevo podríamos hacer otra exégesis del sentido del "ser-escrito" no coincidente con el de Derrida.

El “enemigo” del “fuerte” es el *pobre,* en tanto potencial posesor de sus bienes dado el estado de necesidad en que se encuentra. El huérfano es el competidor del hijo propio; la *viuda* es la enemiga de aquel que desea apropiarse de los bienes de su difunto esposo —que es el tema del *Código de Hammurabi—.*[67]Es decir, los “enemigos” de los dominadores del sistema, de la totalidad [i], no son necesariamente los “enemigos” de los dominados, de los oprimidos, de los excluidos [ii]. Éstos, los excluidos y dominados, gritan ahora comprensiblemente (y no descubierto ni por Nietzsche ni por Derrida): “¡Enemigos [del sistema], no hay enemigos [para nosotros]!”, porque los enemigos del sistema ¡somos nosotros mismos!

Esquema 2. Los dos órdenes de la fraternidad y la solidaridad



Ahora se aclara completamente el texto citado por Derrida, que no alcanzaba claridad en sus comentarios. Ahora tenemos igualmente dos momentos; pero se introduce en el primero [i] la oposición *amigo-enemigo (y* no sólo al amigo como en [a.l]); y, en el segundo, se distingue entre dos tipos de enemigos [ii]:

> “[i] Maldito el que no tiene *amigos* [i.a], porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo [i.b].
> [ii] Maldito el que no tenga ningún *enemigo* [ii.a], porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final [ii.b].”

El primer momento [i] se trata del orden totalizado, de la *carne.* Desde el punto de vista de la moral vigente, hay que hacerse de amigos para tener

[67] *Código de Hammurabi,* ed. Federico Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1986 p. 43.

[68] La *flecha a* indicaría la apertura de la *solidaridad* de la totalidad de la “carne” (el sistema, la totalidad, la fraternidad) hacia la exterioridad del Otro como otro, el “amor de responsabilidad” *(agápe).*

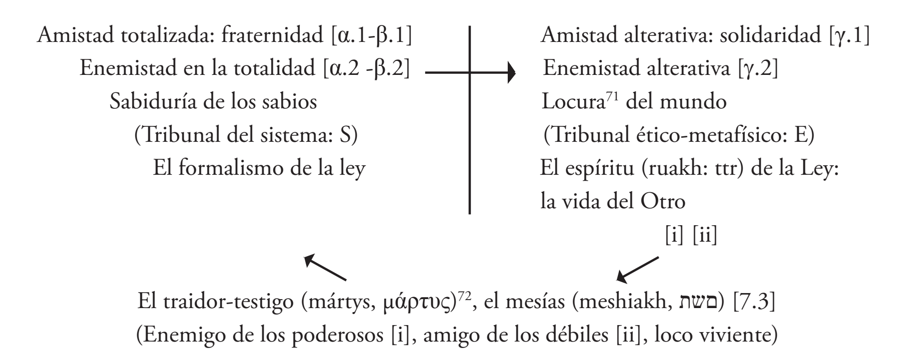
defensa, posibilidades de éxito, cuando uno sea acorralado por los *enemigos* [i.b] intrasistémicos, en un juicio empírico. El segundo momento [ii] es desconcertante para la lógica ontológica: se maldice al que no ha sabido tener enemigos [ii.a]. Pero ¿qué clase de enemigos son éstos? Ahora se trata de esos enemigos que se ganan por la solidaridad, por la amistad trans-ontológica con el pobre, el huérfano y la viuda, con el Otro, con los desprotegidos en la intemperie inhóspita, en la Exterioridad del poder [ii], de la Ley, de la riqueza... El que establece la relación de solidaridad, que tiene cordialidad con el miserable (miseri-cordia), supera la fraternidad de la amistad en el sistema [α.1-β.1 en i], y se arriesga a abrirse al ancho campo de la Alteridad que se origina por una responsabilidad por el Otro "pre-ontológica".[69] La solidaridad metafísica o ética es anterior al desplegarse del mundo (ontológico) como horizonte en donde se toma la "decisión" de ayudar o no al Otro. Pero el que se ayude o no al Otro, en el efectuarse empírico de la solidaridad, no evita que ya siempre antes se era responsable por el Otro. El que no lo ayuda traiciona esa responsabilidad pre-ontológica. De manera que habrá una solidaridad a priori pre-ontológica, y un efectuar trans-ontológico empírico de la solidaridad concreta: "Di pan al hambriento" (del Libro de los muertos egipcio, capítulo 125).

En el sistema se saca la cara por el Otro ante el tribunal de la Ley del propio sistema, que siempre lo declara culpable (por defender al enemigo del sistema). Ésta es la categoría de "sustitución"[70] levinasiana: "tomar el lugar del Otro", "sustituir" al enemigo del sistema. La defensa del indefenso, por solidaridad, deja al "tutor" del huérfano como responsable ante dicho tribunal del sistema y como quien ocupa el lugar de la víctima (por sustitución) en su defensa. Pero, además, es ahora el testigo (μάρτυς): da el testimonio de la inocencia del Otro. Los antiguos enemigos del responsable en la solidaridad no son ahora sus enemigos [γ.2], y sus antiguos amigos [α.l-β.1] en el sistema (cuando explotaban en la fraternidad al pobre, al huérfano y a la viuda) son ahora sus nuevos enemigos. Ahora sus nuevos amigos han sido ganados por un nuevo tipo de amistad: la solidaridad para con el Otro, con los oprimidos, con los excluidos [γ. 1].

[69] Ante el Otro, tirado fuera del camino, la subjetividad sufre un impacto en su "sensitividad" *(sensitivity),* en su capacidad de "afectividad" *(afectivity)* en tanto puede ser *afectada* por un traumatismo

[70] *Vid*. en Levinas, *Autrement qu'être,* el capítulo iv. "La substitution" (pp. 125 y ss).

Esquema 3. Amistad, Enemistad, Fraternidad y Solidaridad



El que era amigo [α.l-β.1] tenía al pobre, el huérfano y la viuda por sus enemigos radicales [γ.2]. Es ahora una enemistad diferente al mero enemigo en el sistema [α.2 -β.2]. El enemigo en el sistema puede ser un competidor en el mercado, un oponente partido político y aún un enemigo extranjero en la guerra. Pero todos esos *enemigos* afirman lo *Mismo* [i]. Por el contrario, los pobres, los explotados, los excluidos sostienen al sistema desde abajo. Son aquellos que si se retiraran, el sistema caería hecho pedazos. Son los enemigos *radicales* del sistema en la exterioridad alterativa [γ.2]. Ahora, el que ha negado la enemistad de sus antiguos enemigos, exclama: "¿Enemigos? [de los dominadores quizá, pero, para las víctimas, ¡entre ellos] no hay enemigos!" (transformando los enunciados [B.1] y [B.2]). Los explotados y excluidos que eran al comienzo los *enemigos,* no son ahora *enemigos:* la apertura solidaria al Otro destituye la antigua enemistad por una amistad *alterativa:* la *solidaridad* [γ.1]. Al establecer con ellos ahora *solidaridad,* se ha transformado con respecto a sus antiguos amigos del sis-

[71] Esta "locura" se confunde con la mera patología del enfermo mental. Dicha enfermedad era diagnosticada como estar inhabitado por un "demonio", de allí que "endemoniado", "loco" o enfermo mental, por una parte, y, por otra, *el crítico* desde la alteridad del Otro explotado o excluido (el crítico político) se confundían. Por ello, ante el tribunal Jeshúa dice: "Yo no tengo un demonio (*daimónion", Juan* 8, 49) (correctamente estaba traducido por: "Yo no soy loco"). El sistema legal tiene dificultad de distinguir entre el ladrón (que no cumple la ley) y el crítico *radical* (que pretende cambiar el sistema *total* de la Ley). Por ello, el simple ladrón junto a los subversivos que tienen *solidaridad:* según el mesianismo político (Barrabás) y según el mesianismo profético (Jeshúa): "crucificaron con él a dos bandidos" *(Mateo* 23, 38).

[72] En griego *martírion* significa "prueba", "testimonio". De ahí que el "mártir" *(mártus)* sea el "testigo", el "probado", el rehén que responsable por el Otro rinde un testimonio por la víctima del sistema ante el tribunal del mismo sistema. Como puede sospecharse ¡está perdido!

tema dominador en algo distinto: ahora es un *traidor* que merece ser juzgado como culpable [S], y para mayor contradicción en dicho tribunal que intenta condenarlo deberá *testimoniar* en favor del Otro (el enemigo del mismo tribunal), tomando así en el día del juicio, interior al sistema, el lugar del Otro, del explotado, del acusado al cual ahora defiende y *sustituye*.

Mientras que el juez del tribunal trascendental [E][73] o ético-metafísico, maldice, critica a todos los que no se han hecho de enemigos dentro del sistema [ii.a], que son los *enemigos* de los pobres y oprimidos (que son los dominadores del sistema); enemigos que se "echa encima" a causa de la *solidaridad* con el Otro, con el explotado y el excluido. El que no ha transformado a sus antiguos amigos en el sistema en *enemigos*, muestra que sigue considerando *enemigos* a los pobres, al Otro, y en ello manifiesta que es dominador. Y por ello será declarado culpable en el día del juicio trascendental ético-político: "Yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final" [ii.b]. Como ya hemos dicho, el "Día del Juicio" de la diosa egipcia *Ma'at* es la metáfora de la "conciencia ético-política *solidaria*" que tiene por criterio universal la exigencia de la negación de la enemistad hacia el pobre ("Di pan al hambriento"); pobre que es el peligro siempre latente para el rico, el poderoso, el orden fortalecido "con su sangre" (en las metáforas judías o aztecas). El "mito de Osiris", celebrado en la Menfis africana (veinte siglos anterior al ontológico "mito de Prometeo" encadenado a la Totalidad), y aún a su corolario (el "mito adámico", que Paul Ricoeur estudia en su obra *La symbolique du mal,* en tiempos que yo seguía sus clases al comienzo de la década del 60 en La Sorbonne de París), es el origen de los mitos éticos críticos del antiguo Mediterráneo, de donde procede Atenas y Jerusalén.

El tribunal del sistema [S] juzga según el formalismo de la Ley[74] de la totalidad [i]. El otro tribunal ético-metafísico, trascendental o alterativo

[73] Empíricamente ese tribunal es el "consenso crítico" de la comunidad de los oprimidos y excluidos (*vid.* mi próxima *Política de la Liberación,* Segunda parte, capítulo 5).

[74] Esta es la "Ley" que mataría a Isaac, pero Abraham no la cumple; es la que mata a Jeshúa. Por ello, Pablo de Tarso exclama que la Ley que debía "dar la vida (*zoé*), daba muerte (*thánaton*)" (*Romanos 7, 10*). Cuando Pablo habla del "no desearás" (*ouk epithuméseis*)" (*Rom. 7, 8*) no se trata del "deseo" lacaniano (del deseo como imposibilidad de alcanzar la satisfacción en el objeto), que se opone a la mera "pulsión" (que alcanza la satisfacción). Aquí el "deseo de la *carne*" es justamente el "querer totalizar el sistema" (la fetichización de la Totalidad) en la *fraternidad.* La Ley del sistema no obliga al que descubre la *solidaridad,* porque no acepta las "tendencias" del sistema, el "deseo de la *carne".* En el sistema de dominación no hay entonces conciencia de la "falta" (*amartía*: pecado), que consiste en la "negación del Otro". El formalismo totalizado de la Ley mata: mata al Otro; es el deseo de la muerte del Otro. Cuando el "espíritu" de la Ley se revela, la ley formalista muestra todo su poder asesino (es la Ley que justifica la muerte del Otro). Por su parte, el *désir métaphysique* de Levinas no es ese "deseo" del sistema (la *fraternidad:* el "deseo de la *carme"),* sino "deseo del Otro *como otro",* en su Di-ferencia (es, nuevamente, la *solidaridad):* "El deseo

[E], juzga críticamente desde la vida de la víctima, es decir, según los criterios de los oprimidos y excluidos, y por ello funda el nuevo y futuro sistema del derecho [ii]. Ante este último tribunal (que es el consenso crítico de la comunidad de los oprimidos y excluidos; es la *plebs* que alcanza el *consensus populi* de Bartolomé de las Casas),[75] "en el Día del Juicio" (que actúa como un postulado que establece un criterio de orientación, lógicamente pensable, empíricamente *imposible* de realizarse perfectamente, pero que comienza a ejercer su función en todo acto de justicia que se cumple según las exigencias que establecen las necesidades del Otro, del pobre, del huérfano, de la viuda), el traidor es lo muy semejante a lo que Walter Benjamin describe como el que irrumpe en el "tiempo-ahora" *(Jetzt-zeit)* como el "mesías".[76] El mesías es el maldito y el traidor[77] desde el punto de vista de sus antiguos amigos en el sistema dominador: se ha tornado su *enemigo,* pero no óntico [α.2], sino un enemigo mucho más radical aún que el "enemigo absoluto" u ontológico [β.2] de Derrida (el bárbaro al que se le hace la guerra a muerte). Es Miguel Hidalgo, al que un tribunal con mayoría de criollos (blancos mexicanos) lo condena a muerte (por haber levantado un ejército de indios y esclavos) en 1810. El Otro es el "enemigo radical" [γ.2] porque exige al sistema, a la totalidad [i], una completa inversión de su sentido: es el enemigo metafísico; exige la transformación del sistema *como totalidad.*

Creo que ahora se entiende aquello de que es "¡Maldito el que no tenga ningún *enemigo*!" [ii.a]. Es un maldito a los ojos del Juez que juzga desde la Alteridad del pobre, del Otro, simplemente porque ha vivido en la

---

metafísico *(désir métaphysique)* tiene otra intención —él desea más allá de todo lo que pude simplemente completarlo. Él es como la bondad: el Deseado no lo llena, sino que ahonda el mismo deseo" (E. Levinas, *Totalité et Infinit,* Nijhoff, La Haya, 1968, p. 4).

[75] En 1546, este pensador escribe defendiendo a los indígenas del Perú una obra política histórica: *De potestate regis* (véase en mi *Política de la Liberación,* el § 06, [l0l y ss]), donde justifica la ilegitimidad de toda decisión del Rey que se opusiera al *consensus populi.*

[76] "La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío [i], sino por un tiempo pleno, *tiempo-ahora"* [ii] *(Tesis de filosofía de la historia, 14;* en *Discursos Interrumpidos 1,* Taurus, Madrid, 1989, p. 188). *Y* todavía: "En esta estructura reconoce el signo de una detención *mesiánica* del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido" (*ibidem,* Tesis *17*; p. 190). El "tiempo" mesiánico es la irrupción en la historia de la *solidaridad;* es decir, de alguien que se encuentra investido de la responsabilidad por el Otro que lo obliga a obrar contra corriente: es la irrupción de la "palabra" [ii] crítica que deviene presente en la "carne" [i]: en el sistema del "tiempo continuo".

[77] A Miguel Hidalgo se lo obliga: o a negar su causa (ser traidor a su pueblo oprimido), tenido como rehén por los españoles en el México de 1811 (situación considerada por E. Levinas en su segunda gran obra del 1974), o a morir como traidor ("de su Rey y su Dios"). Lo inaceptable en Hidalgo es que al haber sido del grupo dominante (por criollo blanco y autoridad sacerdotal ante el pueblo) hubiera *traicionado* a sus *amigos* (de nueva España, la colonia), habiéndose tornado *amigo* de los *enemigos* del sistema colonial.

complicidad del sistema, explotando y excluyendo a "los pobres, los huérfanos y las viudas", al Otro. El no haber sido perseguido; el no haber tenido enemigos, es el signo suficiente de haber negado la *solidaridad* y haberse mantenidos en la *fraternidad* dominadora. Y porque nada ha hecho por el débil, entonces será juzgado φcomo culpable ante el tribunal ético-metafísico alterativo de la historia. Esto introduce el último tema, quizá el menos claro tanto en Nietzsche como en Derrida. Se trata del segundo momento [b.2] de la segunda aporía nietzscheana: "Grito yo, el *loco* viviente". Aquí, además, entra todo un tema esencial para la filosofia de todos los tiempos.

Se trata de la oposición entre la "sabiduría del sabio" (σοφία τών σοφών[78], תכמיו[79]) como ser-para-la-muerte (la sabiduría en el sistema dominador, es decir, "sabiduría de la *carne"*[80] [σοί άξα]) [a.2], y el "saber crítico", que es "*locura* para el sistema" (μωρά τού κόσμου)[81] como ser-para-la-vida [b.2]. El mesías de W. Benjamin era el "loco" ante la sabiduría del sistema. En todo el comentario, Derrida nunca da una clara explicación de esta oposición dialéctica. Creo que ahora tenemos las categorías suficientes para entender la cuestión. El "consenso de los excluidos" [ii] es la "sabiduría" como exterioridad (*lógos*, *dabar*).[82] Cuando ese consenso crítico —que deslegitima el "estado de derecho", que como Voluntad de los oprimidos (en "estado de rebelión") pone aún en cuestión al mismo "estado de excepción" (de C. Schmitt)— irrumpe *críticamente* en el sistema vigente de dominación la *palabra:* la "palabra [ii] se hace carne [i]"[83] (entra en la Totalidad, la *carne,* desestructurando el sistema de dominación). El *meshíakh* de W. Benjamin justifica ahora con una sabiduría antisistémica ("locura" de la Totalidad), contra la "sabiduría de los sabios", sus antiguos *amigos,* la praxis liberadora de los *enemigos* del sistema, que ya no son *los enemigos* del *meshíakh.* Hidalgo, el de la clase sacerdotal, de raza blanca y en posición de dominador, lucha ahora contra la misma elite de la que

[78] Pablo de Tarso, l *Carta a los corintios 1, 18.* Los demás textos son de esta *I Carta a los corintios 1, 262, 14.*

[79] *Isaías 29, 14.* Esta "sabiduría del sistema" dominador es entonces "sabiduría de la carne" (σοφία σάρξα), es "el sabio moribundo".

[80] La Totalidad, el sistema, es la "carne", pero en cuanto categoría subjetiva, existencial, antropológica. Además, la "carne" es la expresión unitaria del ser humano (no hay "cuerpo" ni "alma"; el alma griega es inmortal; la carne semita muere y resucita). *Vid.* Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad,* Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

[81] El "mundo" es también la totalidad del sistema, pero como una categoría que expresa un nivel más objetivo, institucional, histórico, como estructura de poder político.

[82] Esta *dabar* semita, o *lógos* griego, se origina en la antigua manifestación del dios Ptah egipcio, cuya "lengua""(como para los semitas) era la palabra como sabiduría, la diosa *Thot.* Egipto está detrás de Grecia y de los palestinos (entre los que se encuentran los judíos, cuya lengua hebrea era un dialecto cananeo).

[83] *Juan 1, 14.*

formaba parte, en una guerra por la emancipación anticolonial. Sus razones sonaban a los oídos de sus antiguos amigos (las autoridades virreinales que lo persiguen militarmente, los obispos que lo excomulgan y los criollos que lo condenan a muerte) como *locura* insensata, rebelión injustificada, traición de lesa majestad. El hecho empírico de la muerte del inocente, de Miguel Hidalgo y Costilla, que teniendo la *solidaridad* como presupuesto, se descubre como ya siempre responsable por el Otro, el esclavo, el indio, el colono, es el *loco rehén*[84] en manos del sistema. A este hecho, la muerte del inocente culpable de *solidaridad,* E. Levinas lo denomina la revelación en la historia de "la gloria del infinito"[85] —tema sobre el que discutimos largamente con A. Putnam, en el comedor de profesores de la Harvard University hace algún tiempo—.

Se trata, entonces, de un momento central de la *Política de la Liberación,* el momento en que la comunidad de los oprimidos y excluidos, la *plebs*[86] (pueblo *mesiánico* en el sentido de W. Benjamin),[87] desde la *exterioridad* del sistema del poder de los que "mandan mandando" (como expresa el EZLN, los zapatistas), tiende a constituir *desde abajo* un Poder alternativo, el del pueblo nuevo (*populus*), construido desde la "locura" para el sistema dominador, que atravesará el desierto, dejando atrás Egipto hacia la Tierra prometida. La sabiduría del sabio crítico, *sabiduría popular de los "de abajo",* ha podido desarrollarse, expresarse gracias a su previa "liberación" subjetiva contra el sistema de dominación desde la potencia de la *solidaridad,* el amor de justicia, el deseo metafísico, la amistad por el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero, ya sugerida por los *sistemas del derecho* que incluye su contradicción (es decir, los derechos de las víctimas de la Ley), como el del *Levítico* o el del *Código de Hammurabi,* aquel rey semita de Babilonia, ciudad cuyas ruinas están en la cercanía de la actual Bagdad, destruida por los bárbaros al comienzo del siglo XXI, *enemigos de todos los condenados de la Tierra.* Y con Nietzsche, contra Nietzsche, podemos exclamar al final que sólo cuando esos "condenados", *enemigos* de los dominadores del mundo, se liberen, entonces, sólo entonces "llegará la hora de la alegría".

---

[84] El tema del "rehén" que siendo tal, en manos de sus *enemigos (sus* antiguos *amigos),* por ser amigo de los enemigos del sistema, es la cuestión sobre la que ronda toda la obra levinasiana *Autrement qu'être,* como es sabido.

[85] En *Autrement qu'être,* cap. v, 2: "La glore de 1'Infinit" (pp. 178 y ss.). Opino que este tema es el vértice, la cuestión sobre la que gira todo el pensamiento de E. Levinas.

[86] *Vid*. Ernesto Laclau, *La razón populista,* FCE, México, 2005.

[87] Sin embargo, debemos agregarle a Benjamin dos aspectos fundamentales, no claro en su individualismo puntual: a) el *mesías* tiene memoria de sus gestas (memoria de las luchas de un pueblo, y por lo tanto *otra* historia [ü] que la historia del tiempo-continuo [i]); y el mesías b) es una *comunidad mesiánica* (un *pueblo),* actor colectivo de la construcción de otro sistema futuro [ii], más allá de la "esclavitud de Egipto" (metáfora de la ontología opresora).

Valgan todavía una última reflexión sobre una obra que cumple cuatrocientos años (1605-2005). En *Don Quijote de la Mancha,* primera novela de la Modernidad según los críticos literarios, el "Cide Hamete Benengeli, autor arábigo *y* manchego", susurraba al oído de Miguel de Cervantes[88], que don Quijote se hundía en lecturas de ficción, y que "con estas razones *perdía el pobre caballero el juicio* [...] desvelándose por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles".[89] Y es así que cayó en la locura. En el capítulo XXII de la primera parte, "De la libertad que dio don Quijote a muchos desdichados",[90] se cuenta que venían por el camino unos soldados y doce presos "ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro" rumbo a las galeras, "gente forzada del rey". A lo que don Quijote se pregunta: "¿Es posible que el rey haga fuerza a ninguna gente?" Y reflexionaba inquietantemente: "Como quiera que ello sea, esta gente, aunque los llevan, van de por fuerza, y no de su voluntad. —Así es— dijo Sancho. Pues, de esa manera — dijo su amo [Quijote]—, aquí encaja *la ejecución de mi oficio*: defender fuerzas y socorrer y acudir a los *miserables*". Sancho le advierte que "la justicia [...] es el mismo rey". Quijote logra que los soldados le permitan preguntar a cada uno "la causa de su desgracia". Después de largas preguntas y respuestas lanzadas a cada uno de los reos, el Quijote concluye: "Todo lo cual se me representa a mí ahora en la memoria [gracias al relato de los reos], de manera que me está diciendo, persuadiendo y aun forzando que muestre con vosotros el efecto para [lo] que el cielo me arrojó al mundo y me hizo profesar en él la orden de caballería que profeso, y el voto que en ella hice de favorecer a los menesterosos y opresos de los mayores".

Lanzándose el Quijote contra los soldados, liberó a los reos. Uno de los liberados, agradeciendo la locura[91] osada del caballero, exclamó: "Señor y *liberador nuestro* [... ni] pensar que hemos de volver ahora a las ollas de

---

[88] El "manco de Lepanto" hacía como si un autor de una *cultura superior* a la europea, es decir la arábiga, que procedía del Sur negro del Norte del África, de *Las mil y una noche,* le hubiera dictado su obra: "Cuenta Cide Hamete [...] en esta [...] historia, que [...]" (Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha,* I, cap. xxii; Real Academia Española, México, 2004, p. 199).

[89] *Ibidem,* cap. 1, p. 29.

[90] El texto en *ibidem,* cap. xxii, pp. 199-210.

[91] "Pasamonte, que no era nada bien sufrido, estando ya enterado que don Quijote *no era muy cuerdo*"(*ibidem,* p. 209), es decir, estaba loco. Cervantes presenta la locura de la ficción como el horizonte desde el cual es posible la crítica al sistema, que es aceptada como la del bufón en las fiestas medievales del "Cristo arlequín", donde se podía criticar carnavalescamente hasta al Rey o al obispo en el poder. Catarsis festiva, metáfora de las revolucionares empíricas, históricas, reales. Como los esclavos del Brasil que en sus danzas rituales "luchaban contra el Señor de los ingenios", símbolo anticipatorio de la lucha efectiva socioeconómica y política que se dará contra la esclavitud.

Egipto digo, a tomar nuestra cadena y a ponernos en camino [... hacia la antigua prisión]".

El autor de *Don Quijote de la Mancha*, aquel gran crítico del sistema de su época, logra mostrar las injusticias del inicio mismo de la Modernidad desde la locura de aquel caballero aparentemente anacrónico. ¡Era una manera de mostrar la locura de la solidaridad ante la racionalidad fraterna del orden establecido!

SÍ MISMO PARA OTRO. ÉTICA Y SUBJETIVIDAD, SEGÚN LEVINAS Y RICOEUR

Pedro Enrique García Ruiz*

Resumen En el presente estudio, se plantea el tema de la ética y de la subjetividad a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas. Más allá de las concordancias y diferencias en la propuesta humanista de estos dos autores, el autor analiza las implicaciones ontológicas que surgen del humanismo ético de los dos pensadores franceses. La ontología es distinta, puesto que Ricoeur parte de un yo (sí mismo) que desde el inicio se descubre implicado ontológicamente por el otro, no hay separación. En cambio, Levinas inicia con un yo que se va constituyendo pero que ignora al Otro. Es en el momento de su respuesta (heme aquí), que la ontología surge.

Abstract In the present study, the subject of the ethics and of subjectivity is treated by Paul Ricoeur and Emmanuel Levinas. Beyond the concordances and differences in the humanist proposal of these two authors, the author analyzes the ontological implications that arise from the ethical humanism of the two French thinkers. The ontology is different since Ricoeur starts from an I (one's self) that from the beginning is discovered ontologically involved by the other, there is no separation. Levinas, on the other hand, begins with a self that being constituted that ignores the Other. It is at the moment of his answer (here I am) that the ontology arises.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
ontología, hermenéutica, fenomenología, identidad, alteridad

Keywords
ontology, hermeneutics, phenomenology, identity, alterity

A través de la identidad del personaje, la identidad narrativa puede mostrar cómo se configura miméticamente, por medio de la trama, una identidad no reducible a elementos puramente causales; "la operación narrativa implica un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad".[1] El yo es un indexical por el cual definimos un agente al que se atribuye una acción o intención, pero también una capacidad de autodesignación y de imputación.[2] "La perspectiva de la primera persona es constitutiva de la misma conciencia."[3] Con la utilización del pronombre personal, se designa tanto una existencia insustituible como un acontecimiento individualizado por la historia. La narración ofrece aquí los elementos para pensar de manera distinta la identidad: desde una dialéctica entre *ipseidad* y mismidad totalmente ausente en el paisaje analítico. El espacio abierto por esta dialéctica permite introducir una concepción de la identidad de las personas que no queda limitada por las aporías esbozadas por Derek Parfit. Además, la concepción de la narración que Ricoeur toma de autores como Greimas y Propp, le permite sostener que también existe una dimensión ética junto a la dimensión simbólica de la acción. "Ricoeur es en este punto claro: la acción no puede ser éticamente neutra porque la dimensión ética es una parte de la acción, la *Poética* de Aristóteles asigna cualidades éticas a los personajes".[4] La diferencia entre filosofía analítica y hermenéutica radica en la función que ejercen la ciencia ficción y la ficción literaria para establecer casos límite de identidad personal.

[1] Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro,* Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 141.

[2] Héctor-Neri Castañeda, "Self-consciousness, demonstrative reference, and the self. Ascription view of believing", *The Phenomeno-Logic of the I: Essays of Selfconsciousness,* Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1999, pp. 143-179. Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, pp. 3-13.

[3] Naomi Eilan, "The first person perspective", *Proceedings and the Aristotelian Society*, 95, núm. 1, 1995, pp. 52-53.

[4] Víctor Balaguer, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, Pamplona, EUNSA, 2002, p. 212.

> En el vocabulario de la semiótica de Greimas, tener una historia es poder pasar por una serie de transformaciones actanciales. En el cumplimiento de este rol, el *yo* es tratado como un agente, para decir mejor, como un actante; es aquel que hace. De hecho, hemos anticipado, sin señalarlo, este sujeto del hacer. Si, en efecto, decir es hacer, aquel que habla es un hacedor de discurso; como hacedor de discurso, es un actante. Es en este nivel donde se plantea, en términos fuertes, el problema de la *identificación.* El actante se identifica por su *hacer*. En este aspecto todas las modalizaciones del hacer registradas por la semiótica narrativa importan a este proceso de identificación: lo que yo *puedo* hacer, lo que yo *quiero* hacer, lo que yo *sé* hacer, lo que yo *debo* hacer; en síntesis, todo lo que expresan las expresiones modales designan indirectamente el hacer del actuante, precisamente modalizándolo. Finalmente, en el recorrido del *poder hacer*, del *saber hacer*, del *querer hacer*, del *deber hacer*, se despliega una historia.[5]

El nivel prescriptivo junto al narrativo constituyen el núcleo de la hermenéutica del sí: la unidad analógica del actuar humano. Entre la autodesignación del sujeto hablante, el obrar del agente de la acción o la imputación moral de la acción, no hay una oposición, sino una unidad que otorga sentido a una ontología del actuar humano. Por ello, la identidad narrativa continúa la interrogación que Ricoeur establece como guía de su hermenéutica del sí: ¿quién?, es decir, ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién es moralmente responsable? De manera que el resultado más importante de *Tiempo y narración* es el concepto de identidad narrativa como unión de historia y ficción. “El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa”.[6] Esta identidad debe ser comprendida como una categoría práctica.[7] “Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: *¿quién* ha hecho esta acción?, *¿quién* es su agente, su autor? [...] Responder a la pregunta ‘¿quién?’, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida”.[8] De manera que el conocimiento de sí es, según la expresión que Ricoeur toma de la *Apología* de Sócrates, el fruto

[5] P. Ricoeur, “Individuo e identidad personal”, *Sobre el individuo*, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 85. *Cfr*. P. Ricoeur, “La grammaire narrative de Greimas”, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, París, Seuil, 1992, pp. 389-421.

[6] P. Ricoeur, *Tiempo y narración. III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996, p. 997.

[7] Henry I. Venema. *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, Albany, State University Press of New York, 2000, p. 96.

[8] P. Ricoeur, *Tiempo y narración. III…*, p. 997.

de una vida examinada. "En lugar del yo atrapado por sí mismo nace un sí mismo instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos en la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa".[9] La historia narrada señala, o mejor dicho, designa el *quién* de la acción, y en la medida de ello, la identidad sólo puede ser narrativa. Las estructuras narrativas inherentes a la experiencia humana de la temporalidad configuran horizontes de significación en las que situamos nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. "La narratividad no es un dispositivo explicativo, sino que actualmente constituye el camino hacia nuestra experiencia de las cosas."[10] Coincidiendo con Johnson y Ricoeur, Donald E. Polkinghorne concibe la narratividad como una forma de "producción de sentido" (*meaning making*) que nos permite organizar nuestra experiencia en una unidad significativa posibilitadora de una interpretación del sí mismo y de sus actos; es decir, el mundo es un mundo de significados que se estructuran narrativamente.[11] Ambrosio Velasco ha expresado con precisión lo propio de la postura narrativa de Ricoeur en los siguientes términos: "Ricoeur sustenta su hipótesis principal de que la explicación nomológica no puede sustituir a la interpretación de las narraciones, sino que tan sólo puede ser un componente en la estructura narrativa. El rasgo distintivo de la narración es la trama, el argumento, la urdimbre de sentido."[12]

Desde esta perspectiva, Ricoeur propone una *fenomenología hermenéutica de la persona* que se encuentra estructurada en cuatro estratos: lenguaje, acción, narración y vida ética, cuyo suelo común es proporcionado por la analogía del actuar (*agir*), humano expresado en la dialéctica entre describir, narrar y prescribir, donde la ética es identificada con el *ethos* en un sentido muy cercano a Aristóteles. A este concepto de ética, que opera de manera implícita en *Tiempo y narración*, Ricoeur opondrá el concepto de *moral,* entendiendo con ello la normatividad de carácter universal propia de las éticas formales de cuño kantiano. Así, el concepto ricoeuriano de *ethos* se instala en la tradición de la filosofía práctica aristotélica, en concreto, en la idea de vida buena (*euzoia*) o de vida verdadera.[13] De ahí

[9] P. Ricoeur, "La vida: un relato en busca de narrador", *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, Docencia, 1984, p. 58.

[10] Mark Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 11.

[11] Donald E. Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 36. C. O. Schrag. *The Self After Posmodernity*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1997, pp. 11-41.

[12] Ambrosio Velasco, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 87.

[13] Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México,

que Ricoeur hable de una *feliz coincidencia*[14] entre su obra y la de Alasdair MacIntyre, tanto en lo tocante al tema de una recuperación de la tradición aristotélica frente a las éticas formales como a la importancia que MacIntyre da a la noción de *unidad narrativa de una vida* y, por ende, a la idea de *tradición* como concepto hermenéutico en el cual la identidad se constituye en torno de prácticas, obras, creencias, etcétera, que ofrecen unidad y sentido a la vida tanto de un individuo como de una comunidad.[15] "Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada".[16] La noción de *identidad narrativa* permite mediar entre la descripción y la prescripción, pues plantea la cohesión de una persona a lo largo de acontecimientos que, en su conjunto, conforman lo que llamamos *una vida*,[17] sin caer en las distintas paradojas que la filosofía analítica plantea en torno de la identidad personal, pues si ésta "fuera una ficción, nuestras prácticas existenciales naufragarían".[18] Con la intencionalidad ética —definida por Ricoeur como el "deseo de una vida realizada, con y para otros, en instituciones justas"—,[19] se presenta la articulación entre la identidad narrativa, cuya expresión ética es la estima de sí, y la problemática de la alteridad: la relación con los otros mediada por las instituciones. La tesis de la filosofía reflexiva en torno de la raíz de la ética, a saber, llevar a su plenitud nuestra existencia, encuentra en la obra de Ricoeur un lugar situado antes de lo normativo y lo formal, es decir, el *deseo* de realizar una vida plena y feliz es la expresión originaria de la persona en la que la búsqueda de la felicidad es anterior a la obligatoriedad que impone la norma moral. Sólo hay sujeto responsable en la medida en que

1983, I, 8, 1098 b. Gómez Robledo traduce: "vida dichosa".

[14] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 160.

[15] "Y la unidad de la virtud en la vida de alguien es inteligible sólo como característica de la vida entera, de la vida que puede ser valorada y concebida como un todo. De ahí que, así como la exposición de los cambios y fragmentaciones de la moral que acompañaron al alba de la modernidad [...] cada etapa de la emergencia de las visiones típicamente modernas acerca de los juicios morales fue acompañada por la correspondiente etapa de emergencia de los conceptos típicamente modernos del yo, parecidamente ahora, al definir el concepto premoderno de virtud que me ocupa, ha sido preciso decir algo sobre el concepto concomitante de yo, un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración". Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 1988, pp. 253-254.

[16] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 160.

[17] "La personne se désigne elle-même dans le temps comme l'unité narrative d'une vie". P. Ricoeur, "Approche de la personne", *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 219.

[18] H. J. Adriaanse. "Mienneté et moment de la dépossession de soi. Le débat de Ricoeur avec Derek Parfit", *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, París, Beauchesne, 1995, p. 11.

[19] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 204.

éste es capaz de estimarse a sí mismo y, por ende, obrar intencionalmente. Aquí las perplejidades planteadas por las aporías de la identidad personal en la filosofía analítica llegan a su límite gracias a la ética. "La identidad ética requiere de una persona responsable de sus actos. Precisamente en relación con esta capacidad de imputación, se puede afirmar que las manipulaciones cerebrales atentan contra la identidad personal y, por tanto, violan un derecho, el de la persona en su integridad física."[20] En otros términos, ¿podemos plantear coherentemente un sí mismo en el plano ético si en el plano narrativo ya se ha disuelto? "¿Cómo decir a la vez: '¿Quién soy?' y '¡Heme aquí!'?"[21]

La hermenéutica del sí intenta de esta manera situarse en una vía distinta de la inevitable, aparentemente, alternativa que plantea la fenomenología y la hermenéutica actual: o Heidegger o Levinas. "La tentativa aquí propuesta será la de escapar [*sauver*] a otra ontología que la rechazada por Levinas, pero distinta también de la desarrollada por Heidegger. En este sentido, hay que decir: ni Levinas, ni Heidegger".[22] Frente a la ontología heideggeriana, Ricoeur propone la larga ruta de la comprensión como relación de un sí mismo con lo otro de sí que, frente a Levinas, no es una alteridad absoluta que constituye al yo como subjetividad, sino que se trata del otro que sale al encuentro en el horizonte de la intencionalidad ética y, por ello, forma originariamente parte de la identidad del sí, de ahí la estrecha relación que Ricoeur establece entre estima de sí y solicitud, pues, a su juicio, "no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra".[23] No se trata de la identidad como un acto puro de reflexión, sino de un testimonio de sí por medio de las obras y los actos. Ricoeur intenta mostrar que tanto la ontología de Heidegger como la ética de Levinas, coinciden finalmente en un punto: tratan de acceder a la problemática de la subjetividad sin mediación alguna, y la ontología que propone Ricoeur se deriva precisamente de su lectura crítica de Heidegger y Levinas. "Como Charles Taylor lo señala en sus *Philosophical Papers*, el hombre es un animal que se interpreta a sí mismo. Pero esta autointerpretación no es simple, ni directa; ella adopta el camino sinuoso de la apreciación ética de nuestras acciones."[24] A esto lo llama Ricoeur, como ya habíamos indicado, *la estima de sí*, concepto íntimamente relacionado con el de atestación y que finalmente lleva a la fenomenología

[20] *Ibidem*, p. 151.

[21] *Ibidem*, p. 171.

[22] P. Ricoeur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", en J. Greisch y R. Kearney (dirs.), *Paul Ricoeur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du Colloque de Ceresy-La-Salle. 1-11 août 1988, París, Cerf, 1991, p. 381.

[23] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 186.

[24] P. Ricoeur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", p. 394.

del sí o fenomenología hermenéutica de la persona hacia la ontología. ¿Qué ontología es la que supone dicha hermenéutica? Ricoeur indica en el séptimo estudio de *Sí mismo como otro*: "En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí. Como ésta, la estima da lugar a la controversia, a la contestación, a la rivalidad, en una palabra, al conflicto de las interpretaciones, en el ejercicio del juicio práctico."[25] La evidencia que surge de este conflicto de las interpretaciones a un nivel práctico tiene como trasfondo los distintos proyectos de vida buena, y como modelo de reflexión la *phrónesis*; pero hay que tener en cuenta que, para Ricoeur, igual que para el joven Heidegger, la filosofía práctica de Aristóteles contiene una ontología más que una ética, de modo que las distintas expresiones que conforman el universo conceptual de la ética aristotélica pueden ser reintroducidas en el marco de una ontología en la que vida humana se define como un actuar, y en concreto como una unidad analógica de este actuar humano.

La atestación nos permite distinguir dos modos de identidad: *idem* e *ipse*; ahora se trata de ver en ellos no únicamente una distinción entre una constelación de significados y otra, sino entre dos modos de ser, de ahí que se hable del "compromiso ontológico de la atestación". Esta ontología, que llamaré *analógica,* ¿escapa a la vía directa de la comprensión de sí propuesta por Heidegger y a la crítica radical a toda ontología llevada a cabo por Levinas?[26] La problemática a la que apunta la hermenéutica del sí a través de sus implicaciones éticas es la manera de ser en que la subjetividad puede definirse después de la aceptación de las críticas a la evidencia del *cogito*. Se trata, como lo ha señalado con gran énfasis Jean Greisch, de situar este *cogito hermenéutico* en el actual horizonte posmetafísico.[27] Esto quiere decir: ¿puede la hermenéutica del sí volver a la ontología después de la crítica masiva a la metafísica (Heidegger), o bien de la crítica ética a la ontología de la identidad (Levinas)? Para Ricoeur, esta tarea no sólo es posible, sino que es necesaria,[28] pues, en primer lugar, para él la crítica a la metafísica efectuada por Heidegger y sus epígonos, es una crítica unilateral que bajo la noción de "metafísica de la subjetividad" pretende despachar todas las

[25] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 185.

[26] *Ibidem*, pp. 330-334.

[27] Jean Greisch. *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, París, J. Vrin, 2000, pp. 51 y *ss*.

[28] "La nécessité intérieure qui, à moi, m'a guidé, ce sont plusieurs choses —et c'est à vous de voir si ça ressemble ou non à ce que font les autres, moi je ne suis pas bon juge. La première, c'est le caractère inépuisable des philosophies du passé. Sur ce terrain, je me sens vraiment très étranger au tee introduit par Heidegger parlant de la fin de la métaphysique". "De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira", en Ch. Bouchindhomme y R. Rochlitz (eds.), *"Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat*, París, Cerf, 1990, p. 22. *Cfr*. P. Ricoeur, "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", p. 398.

problemáticas que encierran las distintas filosofías del sujeto. Si aceptamos el análisis heideggeriano con sus lapidarios resultados, no se podría llevar a cabo el intento de reactivar una posible ontología —analógica— que diera cuenta de los distintos modos de ser del actuar humano.

Una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones, gracias a un potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el sistema mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales que, de ordinario, identificamos con sus creadores: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, entre otros. A decir verdad, si no se pudiesen reavivar, liberar estos recursos que los grandes sistemas del pasado tienden a asfixiar y a enmascarar, no sería posible ninguna innovación, y el pensamiento de hoy sólo podría elegir entre la repetición y la errancia.[29]

De ahí la necesidad de situarse, en lo que toca a las implicaciones éticas de la hermenéutica del sí, fuera de la alternativa que plantean Heidegger y Levinas: una ontología sin ética o una ética sin ontología. La confrontación con el pensamiento de la alteridad de Levinas se hace, en este punto, inevitable. El debate gira en torno del estatuto ético de la subjetividad humana como pone en evidencia el intercambio epistolar que figura al inicio de esta investigación. Algunos especialistas, tanto en la obra de Levinas como en la de Ricoeur,[30] se han ocupado del tema; sin embargo, a mi juicio, se limitan a señalar una serie de lugares comunes respecto de sus obras, pasando de largo lo que está planteándose: la posibilidad de pensar la subjetividad al margen de toda determinación ontológica y conceptual, siendo la ética, por sí misma, la candidata adecuada para determinar el sentido mismo de lo humano. “Que la ética se despliega fuera del campo de la ontología, es la convicción que anima la obra entera [de Levinas].”[31] Como hemos visto hasta ahora, Ricoeur rechaza esta alternativa, pues para él la ética señala

[29] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 330.

[30] S. Elbaz, *Emmanuel Levinas et Paul Ricoeur*. Kimé, París, 1996; Ch. de Bauw. “Comment le sujet se comprend-il? Une discussion entre Levinas et Ricoeur”, *L’envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*, Bruselas, Ousia, 1998, pp. 142-177; P. L. Bourgeois, “Ricoeur and Levinas: Solicitude in reciprocity and solicitude in existence”, en R. A. Cohen y J. I. Marsh (eds.), *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 109-126; R. A. Cohen, “Moral Selfhood. A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas”, *ibidem*, pp. 127-160; M. I. Wallace. “The summoned self. Ethics and hermeneutics in Paul Ricoeur in dialogue with Emmanuel Levinas”, en J. Wall, W. Schweiker y W. D. Hall, *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, Londres, Nueva York, 2002, pp. 80-96.

[31] P. Ricoeur, “Emmanuel Levinas, penseur du témoignage”, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, París, Seuil, 1994, p. 97.

nuestro enraizamiento en una ontología del acto y la potencia cuya expresión no entra en modo alguno en conflicto con la crítica que Levinas dirige a la ontología de la identidad. Pero, por otro lado, también rechaza cierta concepción de la alteridad que plantea Levinas, en la que no cabe concebir ninguna dialéctica entre un sí mismo y un otro que sí; no olvidemos que en diversas partes de su obra, como hemos tenido ocasión de mostrar, Ricoeur rinde tributo a Levinas justo por destacar que la alteridad del otro es tanto constitutiva del sí mismo como lo que posibilita la cuestión ética propiamente dicha. Esto es patente en su caracterización de la postura de Levinas en *Sí mismo como otro,* que es situada en la dialéctica entre *ipseidad* y alteridad. La alteridad no es algo que se agrega exógenamente a la *ipseidad,* sino que conforma parte de su estructura ontológica; afirmando su filiación husserliana, Ricoeur sostendrá que la alteridad no debe reducirse a la "alteridad del otro", pues su carácter es polisémico y es lo que permite que se plantee un "sí mismo *como* otro".[32] El otro es, pues, *analógico*; esto queda claramente expresado en un ensayo dedicado al problema de la intersubjetividad en Hegel y Husserl de 1977. En él, Ricoeur muestra la importancia de lo analógico —que eleva aquí a principio trascendental— para dar cuenta del otro y, en general, de las estructuras intersubjetivas que constituyen el sentido del mundo. Pasar del *ego* al *alter ego* no plantea la exigencia de una comprensión del otro que se sitúe en una ontología de la identidad como sostiene Levinas.

> El significado del *ego* no es unívoco, a falta de un género *ego*, ni equívoco, puesto que yo puedo decir *alter ego*. Es *análogo*. El término *ego*, constituido en su significación primitiva gracias a la hipótesis hiperbólica del solipsismo, es transferido analógicamente de *yo* a *tú*, de manera que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía no es, pues un razonamiento, sino el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginarias, culturales. Este trascendental regula el razonamiento jurídico tanto como la imputación moral de la acción a un agente considerado como un autor. No es un razonamiento empírico, sino un principio trascendental […] La función de la analogía, en tanto principio trascendental, es preservar la *igualdad* del significado *yo*, en el sentido de que los otros son *igualmente yoes* […] Aquellos que yo conozco y los que no conozco son también yo como yo. El hombre es mi semejante, aun cuando no es mi prójimo, sobre todo cuando me es lejano (*l'homme est mon semblable, même quand il n'est pas mon prochain, surtout quand il est mon lointain*). (Emmanuel Levinas lo diría mejor que yo.) La

[32] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 352.

analogía funciona entonces según su exigencia constituyente: la tercera y la segunda persona son también primeras personas y, así, análogas.[33]

Siguiendo este esquema analógico, en *Sí mismo como otro* Ricoeur va a analizar la cuestión de la alteridad desde su perspectiva polisémica, esto es, mostrando que la alteridad no se reduce sólo a la presencia del otro, sino que también designa: *1)* la alteridad como pasividad con respecto del cuerpo propio y cuyo importancia ya ha destacado el análisis husserliano sobre la síntesis pasiva;[34] *2)* la alteridad como experiencia de lo *extraño*,[35] y *3)* la alteridad como hetero-afección (relación *Bewusstsein-Gewissen*).[36] En el primer aspecto, son fundamentales las investigaciones que ha realizado Michel Henry en torno de una nueva ontología de la carne y una fenomenología material como crítica interna del proyecto husserliano de fundarse en la sola evidencia *cogitativa*; la obra de Didier Franck —*Carne y cuerpo*— indica desde su mismo título la exigencia de tomar la fenomenología genética como guía de una reconsideración del legado husserliano en torno de la alteridad para poder determinar las "capas" de *extrañidad* en la que se asienta la subjetividad. "La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas […] en una palabra: ella es el origen de toda 'alteración de lo propio'".[37] La presencia del otro es coextensiva a mi propia encarnación, pues el cuerpo adquiere su estatuto ontológico sólo en la medida en que su sentido se teje en las redes intersubjetivas de significación en la cual no soy únicamente un yo, sino un otro para otro. Así, la propuesta de Ricoeur en *Sí mismo como otro* está definida conceptualmente por tres momentos que se refieren al uso gramatical del pronombre personal y a sus implicaciones de frente a una dialéctica entre identidad y alteridad: "el uso del se y del sí en casos oblicuos, el desdoblamiento del mismo según el régimen del *idem* y del *ipse*, la correlación entre sí y el otro distinto de sí".[38] Siguiendo la sugerencia de José María Rubio Ferredes,[39] podríamos sintetizar la cuestión en el siguiente cuadro:

---

[33] P. Ricoeur, "Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad", *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 271.

[34] A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, París, PUF, 1999, pp. 209-272.

[35] D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Minuit, París, 1981, pp. 150-157.

[36] D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, pp. 110-137.

[37] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 360. Sobre la cuestión de la fenomenología "estática" y "genética". *Cfr*. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjetivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hua XIV, pp. 40 y *ss*. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Hua XI, pp. 336-346.

[38] *Ibidem*, p. XXIX.

[39] J. M. Rubio Ferredes, "Hermenéutica del sí mismo y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur", en P. Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*,

Delineaciones gramaticales	*Delineaciones hermenéuticas*
Análisis de los usos del se y del sí	Rodeo reflexión / análisis
Desdoblamiento *idem* / *ipse*	Dialéctica mismidad / ipseidad
Correlación sí mismo / otro	Dialéctica ipseidad / alteridad

Y es en este punto donde el posible debate con Levinas se torna evidente; y digo *posible,* porque a mi juicio no hay que considerar sus posturas como antagónicas, sino complementarias. Ambos buscan definir —en una común inspiración husserliana— las determinaciones básicas de la subjetividad; Levinas cree encontrarlas en una radicalización de la fenomenología hacia el ámbito de la alteridad del otro. Frente a ello, Ricoeur sostiene un acceso mediatizado, es decir, hermenéutico, a dicha alteridad. Como lo ha indicado de Bauw, ambos autores critican la reflexión como autoposicionamiento del sujeto,[40] pero ¿cuál es el papel que juega la reflexión hermenéutica o de segundo grado en la obtención de un campo conceptual para pensar la alteridad como un componente constitutivo del sí mismo? Para Levinas, la reflexión es incapaz de aprehender al otro. "La alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se revela, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el otro, como accedo a ella. Accedo al otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos".[41] Levinas sitúa ambiguamente al yo entre una identidad *idem* y una identidad *ipse*, pues concibe la identidad del yo como inalterable, cerrado sobre sí, incapaz de comunicarse con lo otro. "La razón que habla en primera persona no se dirige al otro, sostiene un monólogo".[42] Se sostiene así una interpretación de la identidad más cercana a los sistemas del idealismo alemán que a la propia fenomenología husserliana. "Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación. El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones".[43] ¿Es esta postura opuesta a la de Ricoeur? Ya habíamos subrayado que para Levinas, a diferencia de

Madrid, Cátedra, 2000, p. 283.

[40] Ch. de Bauw, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*, p. 142.

[41] E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 140.

[42] *Ibidem*, p. 96.

[43] *Ibidem*, p. 60.

Ricoeur, "yo no es un otro".[44] Pero el yo es identidad y en ella radica su responsabilidad. Es aquí donde podemos situar más que un conflicto una afinidad entre nuestros autores. La heterología levinasiana es inasimilable a una interpretación de la experiencia del otro por vía analógica, es decir, hermenéutica. "Quisiera mostrar esencialmente que es imposible construir de modo unilateral esta dialéctica [Mismo y Otro] ya se intente, con Husserl, derivar el alter ego del ego, ya, con Levinas, se reserve al Otro la iniciativa exclusiva de la asignación de sí a la responsabilidad".[45]

El núcleo del argumento de Ricoeur consiste en saber si podemos aceptar la primacía de la alteridad del otro en la constitución del sí; Ricoeur niega dicha primacía, pues ello implicaría que en el sí mismo no hay ninguna iniciativa. Entre el sí mismo y el otro no hay superioridad, hay codeterminación, pues la reflexión hermenéutica sólo es posible suponiendo un otro de sí; de igual modo, la comprensión se tornaría absurda desde la perspectiva de una identidad dura como la que plantea Levinas (¿pues qué tipo de reflexión puede darse en una identidad cerrada como A = A?) La disimetría que se introduce con la analogía (sí mismo *como* otro) implica un proximidad con la alteridad del otro. Aquí es donde el pensamiento heterológico de Levinas presenta el más grande reto para una hermenéutica del sí.

> Este movimiento del otro hacía mí es el que describe incansablemente la obra de Levinas. En el origen de este movimiento, existe una ruptura. Y esta ruptura sobreviene en el punto de articulación de la fenomenología y de la ontología de los "grandes géneros", lo Mismo y lo Otro. Por eso, hemos reservado para este estudio el encuentro con la obra de Emmanuel Levinas. En efecto, desde su ángulo crítico, esta obra está dirigida contra una concepción de la identidad de lo Mismo, a la que se opone polarmente la alteridad del Otro, pero en un plano de radicalidad en el que no puede tenerse en cuenta la distinción que yo propongo entre dos clases de identidad, la del *ipse* y la del *idem*: no por un efecto de negligencia fenomenológica o hermenéutica, sino porque, en Levinas, la identidad del Mismo tiene un proyecto común con una ontología de la totalidad que mi propia investigación jamás ha asumido, ni siquiera encontrado.[46]

¿Podemos identificar la *ontología analógica* que Ricoeur nos propone con "una filosofía del poder […] que no cuestiona el Mismo"?[47] En la medida

[44] E. Levinas, "Fuera del sujeto", *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós, 1997, p. 168.
[45] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 367.
[46] *Ibidem*, p. 373.
[47] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 70.

en que se acepta del análisis intencional el recurso a la representación, la concepción del otro estará siempre sometida a una neutralización que es propio de todo saber. Incluso la propia traslación analógica queda situada bajo la égida de la teoría. Ricoeur señala aquí la profunda afinidad que une en este punto a Levinas con Kant. "En un sentido, en efecto, Levinas rompe con la representación, como Kant sustrae la razón práctica del reino de la razón teórica."[48] Sustrayéndose a toda relación, la alteridad levinasiana mantiene un *efecto de ruptura* que impide al sí mismo vincularse con el otro: separación radical en el que la inconmensurabilidad se plantea como una exigencia más que como un obstáculo. El tema de la asignación, de la responsabilidad ilimitada por el otro, lo que Levinas llama el rehén, constituye el punto culminante de esta propuesta en la que el recurso a términos como "traumatismo", "obsesión", "hemorragia", entre otros, conforman el arsenal semántico para expresar una relación que, sin embargo, no desea plantearse como relación. *Terrorismo verbal* en el cual la subjetividad sólo puede afirmarse disolviéndose en el otro.[49]

> La *ipseidad* dentro de la pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener [...] La responsabilidad dentro de la *obsesión* es una responsabilidad del yo respecto a lo que ese yo jamás ha querido, es decir, respecto a los otros.[50]

Desde una postura en la que la fenomenología se renueva éticamente a partir de la experiencia humana del profetismo,[51] Levinas concibe al sí mismo como sujeto en tanto que es responsable por el otro. Subjetivación del sujeto por pura hetero-afección. Encontramos un desplazamiento en la filosofía de Levinas en la que, en aparente contradicción con los desarrollos anteriores a *De otro modo que ser*, concibe al yo como otro de sí. "'Yo es otro', pero sin la alienación de Rimbaud, fuera de todo lugar, en sí, más acá de la autonomía propia de la auto-afección y de la identidad que reposa en sí misma".[52] Rechazando que la *ipseidad* pueda ser

[48] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 374.

[49] P. Ricoeur, *Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia" de Emmanuel Levinas*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 23.

[50] E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 183.

[51] M. C. Srajek, *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, Pennsylvania, Duquesne University Press, 2000, capítulo 3: "Agency. Ezekiel: Fragmented Subjectivity", pp. 90-109.

[52] E. Levinas, *De otro modo que ser*, p. 188.

concebida desde una dialéctica entre un sí mismo y otro que sí, Levinas concibe un yo "sin identidad", puramente heterológico; la unicidad del yo "sólo es posible dentro de la obsesión por el otro".[53] ¿Puede surgir de esta situación sin elección un sí mismo capaz de iniciativa y, por ende, de estima de sí? ¿Es el traumatismo un impedimento para la consolidación de una subjetividad ética o, como cree Levinas, es la condición de posibilidad para su instauración? En este punto, Ricoeur eleva un cuestionamiento al pensamiento de Levinas: ¿puede plantearse una heterología pura de la subjetividad? ¿No se cancela a sí misma esta pretensión?[54] El estatuto reflexivo del sí mismo señala los límites que un pensamiento de la alteridad radical no debe franquear a riesgo de convertirse en un discurso totalmente equívoco.

> Con otras palabras, ¿no es preciso que la voz del otro que me dice "no matarás" sea hecha mía, hasta el punto de convertirse en mi convicción, esa convicción que iguala el acusativo del "¡Heme aquí!" al nominativo del "Aquí estoy"? Finalmente, para mediatizar la apertura del Mismo hacia el Otro y la interiorización de la voz del Otro en el Mismo, ¿no es necesario que el lenguaje aporte sus recursos de comunicación, por tanto de reciprocidad, como lo atestigua el intercambio de pronombres personales, tantas veces evocado en los estudios anteriores, el que refleja un intercambio más radical, el de la pregunta y de la respuesta en el que las funciones se invierten continuamente? En una palabra, ¿no es preciso que una dialógica superponga la relación de distancia supuestamente absoluta entre el yo separado y el otro que enseña?[55]

El radicalismo de la postura de Levinas queda, emblemático, expresado en un pasaje de sus *Cuatro lecturas talmúdicas*: "El respeto por el extranjero y la santificación del nombre del Eterno forman una extraña igualdad y todo lo demás es letra muerta".[56] Asumiendo la postura crítica de Francis Jacques,[57] Ricoeur cree que Levinas puede pretender una heterología pura, sólo rechazando el carácter dialógico de la subjetividad; Ricoeur sostiene un dialogismo analógico frente a la concepción levinasiana del sujeto en la que éste es pura pasividad y nada de iniciativa, sujeto activo que Levinas identifica con el sujeto de la representación. ¿Será que esta concepción de

---

[53] *Ibidem*, p. 195.

[54] M. Haar, "L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme", en C. Chalier y M. Abensour (dirs.), *Emmanuel Levinas. Cahier de l'Herne*, París, Éditions de l'Herne, 1991, pp. 525-538.

[55] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 378.

[56] E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, París, Minuit, 1968, p. 61.

[57] F. Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, París, Aubier, 1982, pp. 141-189.

la ética y del sujeto es producida por la negativa de Levinas de situar el sentido y la significación en un marco ontológico? Pues hacer del otro mi prójimo es mostrar que no sólo es otro, sino que es un sí mismo como yo: él y yo podemos ser iguales sin ser idénticos, ser análogos. Por ello, entre Husserl y Levinas no hay contradicción alguna. Se trata de un movimiento que va del yo al otro y del otro al yo, es decir, no hay identidad como tampoco alteridad sin mediaciones. Desde una perspectiva hermenéutica, no puede sostenerse ni una identidad ni una diferencia puras; y en este pequeño espacio entre lo unívoco y lo equívoco se sitúa el sentido mismo de lo humano.

> Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación. La asignación a responsabilidad, según la segunda dimensión, remite al poder de autodesignación, transferido, según la primera dimensión, a toda tercera persona supuestamente capaz de decir "yo". ¿No había sido anticipada, en el análisis de la promesa, esta dialéctica *cruzada* del sí mismo y del otro distinto de sí? Si otro no contase conmigo, ¿sería yo capaz de mantener mi palabra, de sostenerme[58]

[58] P. Ricoeur, Sí mismo como otro, p. 379.

REFLEXIONES SOBRE COMUNICACIÓN POLÍTICA EN LEVINAS

Rogelio del Prado Flores*

RESUMEN Abordar el tema de la política a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas es una tarea difícil, porque el autor de *Totalidad e infinito* no aborda de manera directa el tema de la política, sino el de la ética. No obstante, toda la obra del filósofo francés está constituida por una preocupación social por el Otro. Y el otro no es sólo el prójimo del encuentro cara a cara, sino también el ausente que se presenta ya en la mirada del prójimo y que es el tercero. Una sociedad democrática y justa sólo podrá surgir de la preocupación ética por el otro.

ABSTRACT Addressing the subject of politics based on the philosophy of Emmanuel Levinas is a difficult task since the author of *Totality and infinity* does not directly address the issue of politics but of ethics. However, the body of work of the French philosopher is constituted by a social preoccupation for the other. And the other is not only the neighbor of the face-to-face encounter, but also the absent one who already appears in the gaze of the neighbor and who is the third. A democratic and just society can only arise from the ethical preoccupation for the other.

* Facultad de Comunicación, Universidad Anáhuac, México.

Palabras clave
justicia, solidaridad, alteridad, humanismo, sociedad

Keywords
justice, solidarity, alterity, humanism, society

> No carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza —Estado que se trata de instituir y, sobre todo, mantener— procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y de rostros.
>
> *Emmanuel Levinas*

Toda reflexión sobre el pensamiento de un filósofo se enfrenta, sin duda, a una serie de grandes desafíos. Aquí destaco por lo menos dos. El primero reside en el trabajo interminable de lectura que se ha de llevar a cabo; como afirma Cristina de Peretti, ésta es una tarea inacabable e incapaz de agotar. El segundo desafío tiene que ver con la cantidad ilimitada de reinterpretaciones, reapropiaciones, redescripciones que en parte tienen que ver, desde luego, con el carácter inevitablemente laberíntico y problemático del pensamiento tanto del autor como del lector. En nuestro caso, la cuestión se agrava, por el hecho de que Emmanuel Levinas no nos ofrece un tratado o una teoría sobre la política, al menos no como se entiende de manera tradicional. Podríamos decir que nuestro reto hoy consiste en hilvanar una serie de temas para darnos a nosotros mismos la oportunidad de continuar con la reflexión a la que aquí tratamos de abonar, la cual empezó mucho antes de nosotros mismos. Y aquí, surge un nuevo problema:[1] ¿qué criterio de selección de temas levinasianos utilizamos aquí para hablar de la democracia del otro hombre? Sin lugar a dudas, la mayoría e staría de acuerdo en partir de la responsabilidad heterónoma y de ahí continuar con una serie nociones: fraternidad, alteridad, rostro, humanismo, justicia, el tercero, el dar, la hospitalidad; en fin, podríamos estar tentados, y creo que, en buena medida, precisamente de eso se trata, de in-*tentar*, de asumir nosotros la tarea de la reflexión política como un servicio a favor del otro. Me arriesgaré a empezar, no por el tema de la responsabilidad

[1] Por cierto, creo que no estaremos nunca en posibilidad de decir que los problemas se nos han agotado; eso implicaría el fin de la filosofía y de la propia política.

heterónoma, sino teniendo en cuenta el extremo más cercano y familiar, el Sí Mismo de la ontología, tradición a la que no sólo se opone Levinas, sino que además deconstruye por la ceguera esencial para con lo otro. Iniciaré pues, con la noción del conflicto desde aquella tradición. Es importante advertir que Levinas no intenta aniquilar a la ontología, sino que propone un pensamiento de la excedencia que le proporcione a la propia ontología un sentido más allá del concepto, un sentido que imposibilite el cierre del enunciado.

Un último preámbulo: es cierto que al declarar el camino o la estrategia que nos anima a una reflexión por la democracia del otro hombre, la responsabilidad ya está mucho antes de nuestro pensamiento animando el trabajo que aquí realizamos; por lo tanto, podemos advertir, no sin riesgos, que de forma espectral, de manera fantasmagórica (Derrida), lo Otro, lo absolutamente Otro que se anuncia en la escritura no nos dejará en paz en estas reflexiones. Incluso trascenderá nuestra reflexión en un tiempo más allá de la propia muerte.[2]

Empecemos por traer a nuestro pensamiento aquel extremo del pensamiento levinasiano, la tradición anglosajona; por el momento, pensemos en Hobbes y en Locke (recordemos la célebre frase de Hobbes que dice "el hombre es el lobo del hombre") y más tarde evocaremos, dentro de la misma tradición, a Rawls, a Dworkin y a Rorty. Ahora bien, ¿Cómo se ha entendido la experiencia del conflicto en la tradición anglosajona? Lo primero que hay que tener en cuenta es que la teoría política moderna nace, entre otras circunstancias, con el deseo de salir de las guerras de religión. Inglaterra se vio fuertemente sacudida por la guerra entre los siglos XVI y XVII. La tolerancia religiosa comenzó a ser el lema de una Inglaterra desgarrada; de ello, nos da cuenta John Locke en sus *Escritos sobre la tolerancia*, lema que se convertiría en una necesidad de supervivencia del hombre europeo en el contexto de unos estados absolutistas y rígidamente confesionales. Bajo estas circunstancias, parece natural que el fin primero de la política sea la salvaguarda de la propia vida. Sin embargo, ¿no está aquí ya presente

[2] Una de las muchas cualidades de la filosofía de Levinas reside en el hecho de que comprende cabalmente la complejidad de las relaciones intersubjetivas. El presente trabajo muestra que la conflictividad intersubjetiva —por ejemplo, la noción de *herida del traumatismo*— es un elemento esencial que no será superado desde las categorías de la metafísica de la presencia o desde la ontoteología, sino desde la heteronomía ética, para dar paso, a una resistencia ético-política. De ahí que no comparto la crítica que Christopher Norris realiza contra Levinas: "Este veredicto vale incluso para pensadores como Levinas que reconocen la crisis —el 'agotamiento' terminal— de la filosofía ética occidental, pero cuya obra, no obstante, hace continuar dicho proyecto en formas que necesariamente pasan por alto nuestra presente situación empobrecida." *¿Qué le ocurre a la posmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 310.

el egoísmo al que Levinas hace referencia como núcleo del desinterés por el otro? Es por demás sensato que uno de los objetivos de la política sea el de eliminar el conflicto con fines a salvaguardar la vida; de ello también nos da cuenta Hobbes en su *Leviatán,* sobre todo en el capítulo XIII. Pero esta sensatez de la razón que busca prevenirnos de los peligros que engendra la desconfianza mutua es sólo una razón instrumental que sigue conservando un individualismo metodológico. Existen claras referencias por parte de Levinas que nos hablan de su oposición a este individualismo hobbesiano. Por ejemplo, en *Ética e infinito* hay un párrafo que desconcierta a propios y extraños, sobre todo a aquellos que quieren preservar o rescatar la tradición del contrato social, leemos: "El estallido de lo humano en el ser […] la crisis del ser, lo de otro modo que ser, se marcan, en efecto, por el hecho de que lo que es más natural pasa a ser lo más problemático. ¿Acaso tengo yo el derecho a ser? ¿Acaso no ocupo, al ser en el mundo, el lugar de alguien? ¡Estamos poniendo en tela de juicio la perseverancia, ingenua y natural, en el ser!"[3]

Levinas no sugiere que el suicidio deba ser una manifestación de amor al prójimo, sino que "una vida en verdad humana no puede quedarse en vida satisfecha en el seno de su igualdad al ser". La vida tendría que despertar hacia el otro, deshechizarse; es decir, "el ser jamás es su propia razón de ser, que el famoso *conatus essendi* no es la fuente de todo derecho y de todo sentido".[4] ¿Qué podemos decir, entonces, de lo político cuando éste se ve desgarrado en su quietud tranquilizante? ¿Acaso la tradición del contrato anglosajón no justifica, un individualismo que se traduce en indiferencia hacia lo otro, a lo extraño, al extranjero? Quiero advertir que, desde la lectura que hago de Levinas, éste no viene a ofrecernos una solución tranquilizadora en referencia al conflicto intersubjetivo, comunitario y social, sino que viene justamente a evitar la parálisis de la conciencia, viene a perturbar el buen cálculo, la comodidad en la que me puedo instalar ocultando estratégicamente —porque es eso, precisamente lo que nos viene a ofrecer la tradición del contrato, enmascarar el simulacro de la buena conciencia— el odio que puedo sentir por el otro hombre para conveniencia propia. "Aquí está mi lugar al sol. He ahí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra", una cita de Pascal que retoma Levinas.

Con Levinas, las cuestiones políticas se complican; para quien piense que el pensamiento levinasiano nos viene a ofrecer la salida definitiva de los problemas sociales, se equivoca. Acaso no se torna por demás complicado el cálculo, la decisión estratégica, el ejercicio propio de las libertades cuando tengo que tener en cuenta las necesidades del otro y al mismo tiempo des-

[3] Emmanuel Levinas, *Ética e infinito,* Madrid, Visor, 1991, p. 113.

[4] *Ibidem*, p. 114.

mentir al otro desde las necesidades del otro del otro.[5] Dejar que el otro del otro hable de sí, escuchar lo que su cuerpo pide y quizá no poder atenderlo porque mi próximo, el prójimo más próximo ya estaba mucho antes, no sabría decir desde cuándo, con una súplica que revienta tanto mi tiempo como mis posibilidades reales. A esto, Levinas llama *urgencia extrema*, en tanto modalidad de la obsesión.[6] Y a la vez me pregunto, con todo y haber intentado entenderlo (podríamos decir, a pesar de Levinas), ¿qué hay de mí? ¿Acaso mi suerte no importa?[7] Lo primero que se revela, después de estas consideraciones es que el tiempo de actuar, el tiempo de la estrategia política es sumamente corto; diríamos tiempo insuficiente para distribuir entre mi prójimo, el tercero y mis propias necesidades, además que el pan nuestro no alcanza para tanto y para tantos. Por ejemplo, David Hume, filósofo empirista que, en su *Tratado de la naturaleza humana*, menciona la escasez de los bienes materiales como un elemento que lleva al sentido común a buscar una convención para unirse.[8] He aquí el meollo de la cuestión. Por eso mismo, la relevancia extrema de la pregunta ¿qué hacer?, al tiempo que se asoma su contraparte de la pregunta de manera ambigua ¿qué no hacer por el otro?, ambigüedad que nos revela el trabajo desmedido que habría que hacer en favor del otro, pero al mismo tiempo, la propia pregunta corta la desmesura y llama a la reflexión, al cálculo y a la medida para decidir qué no hacer para no ocupar el lugar del otro. Es decir, ¿qué cosas habría que evitar para no obstaculizar la libertad del otro? Cuestión que hay que deliberar precisamente cuando la urgencia es extrema de responder aquí y ahora por la suerte del prójimo, la del tercero y nuestra propia suerte. También aquí es importante replantearnos —justo cuando pesa sobre nuestra conciencia la inmensidad de la responsabilidad por el otro y por el tercero—, parafraseando a Jacques Derrida, el problema de "¿qué hacer con la pregunta '¿qué hacer?'?", pues ella enfatiza aún más la gravedad de la

[5] Al respecto, en *Ética e infinito*: "La relación interpersonal que establezco con el otro debo también establecerla con los otros hombres; existe pues la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí la justicia. Ésta ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial", p. 84.

[6] "La urgencia extrema de la asignación es precisamente quien hace estallar la igualdad o la serenidad de la conciencia, la igualdad de la conciencia que hace suyo el objeto visible o concebible […] La urgencia extrema de la asignación trastorno la "presencia del espíritu" necesaria para la recepción de un dato y para la identificación de lo de lo diverso en que aparece el fenómeno como noema de una noesis". E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995, pp. 149 y 150.

[7] Para ser justos, es el propio Levinas quien lo advierte: "El infinito, que enigmáticamente me ordena —me ordena y no me ordena— a partir del otro ¿no es también el retorno del yo 'como los otros', de los cuales es importarse cuidarse y tomar cuidados? Mi suerte importa". *Ibidem*, p. 240.

[8] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* libro tercero, parte segunda, sección 2.

cuestión. Es decir, por un lado parecería que es factible conformarnos con crear un sistema justo de distribución de la riqueza que beneficie sobre todo a los más pobres del tipo de *La teoría de la justicia* de John Rawls, o bien —corrigiéndole la plana a Rawls—, pensar en una teoría política que además armonice los deberes y las responsabilidades de los individuos, tal como la piensa Ronald Dworkin. Pero la pregunta ¿qué no hacer por el otro? es por sí misma inquietante; vuelve una y otra vez, animada por una insatisfacción, podríamos decir *esencial*, que desajusta toda pretensión de cosificar un orden, de perpetuar un sistema de normas, reglas y leyes que siguen bajo el espíritu del individualismo metodológico, que en nuestros días adquiere el título de liberalismo político. Al respecto, Levinas sostiene: "La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones –los intercambios y el trabajo comprendido a partir de la proximidad–; todo ello significa que nada escapa al control propio de la responsabilidad de uno para con el otro".[9]

¿Por qué esto es así? ¿Por qué no razonablemente nos apegamos a lo vigente y promovemos en todo caso, una aplicación correcta de la ley y el respeto a nuestras instituciones? ¿Bastaría con eso? ¿En eso se reduciría mi responsabilidad por el otro y por el tercero? O bien, ¿habría algo más que hacer? No lo sé; ciertamente aquí y ahora no lo sé. Exactamente de eso se trata; de que ningún pensamiento, ninguna reflexión sobre lo político, ninguna filosofía política engloba y elimina la urgencia extrema que precede a mi conciencia. Derrida nos advierte del peligro de sólo defender una democracia que se reduzca a la suma de votos, pues estaría muy cercana de hermanarse con el totalitarismo. Se trataría entonces, de pensar la política, el derecho, la teoría económica mediante un ejercicio de tensión, en una constante revisión y transformación; es decir, en problematizar sin anular, en poner en *jaque* sin llegar al *jaque mate*.[10] Pero además, es necesario en un mundo donde afloran por doquier signos de violencia machista, etnocéntrica o racista, una ética general de la vigilancia que denuncie los signos de odio hacia el otro hombre. Por eso, la importancia de pensar, cuando en el mundo la mayoría hoy defiende una democracia aritmética, en una *democracia del otro* y también en una *democracia para el otro* —resaltando todo el peso de la preposición *para*—, que aquí la hacemos derivar del pensamiento de Levinas. Sin embargo, la teoría

[9] Además, habría que agregar la siguiente consideración: "El juez no es exterior al conflicto, sino que la ley está en el seno de la proximidad". *De otro modo que ser,* p. 238.

[10] Por cierto que el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española dice en su tercera acepción que "jaque" significa: ataque, amenaza, acción que perturba o inquieta a alguien. ¿Sería muy arriesgado en afirmar si no se revela el psiquismo, tal como lo describe Levinas, en jaque por la asignación, por la orden que proviene del otro, sin que el yo tenga una sola posibilidad de zafarse de tal investidura?

política del siglo que nos precede ha estado consciente de la necesidad de la renovación y la transformación de las instituciones democráticas, pero sobre todo ha sido consciente de la gravedad que representa el conflicto, la lucha de intereses —por no decir la lucha de clases— en el momento de plantearse las condiciones de posibilidad de una teoría política razonable. El propio Rawls apuesta —en una arista de la teoría de la justicia como equidad— por un sistema de consenso intersubjetivo llamado "equilibrio reflexivo", que inspirado por principios de justicia, concretice una sociedad bien ordenada.[11] Pero a nosotros nos resulta insuficiente un orden político en tanto que equilibrio de intereses. Si el objetivo fuera tan sólo un orden razonablemente justo donde se beneficie a los más desprotegidos y al mismo tiempo que cada uno viera la posibilidad medianamente real de cumplir sus expectativas, en tal caso, no habría ya la necesidad de la filosofía tal como lo postula Richard Rorty.[12]

Pienso que por lo menos dos objeciones se le tendrían que hacer al liberalismo desde el pensamiento de Levinas: primero, hay un desplazamiento de la filosofía de su tarea histórica y, segundo, hay una reducción de la moral a la configuración de una voluntad general política.[13] En cambio, la democracia del otro hombre tendría que implicar una fuerte denuncia de aquellas ideas que minimizan la extrema urgencia de la que hemos estado hablando e intentar pensar la suspensión política desde la heteronomía de la ética.

Robert Bernasconi pregunta haciendo un paralelismo entre Levinas y Derrida, "¿Levinas no nos ha mostrado cómo lo ético excede toda concepción de la justicia, así como nos muestra Derrida que la justicia excede las leyes y los cálculos?"[14] Ciertamente, no habría una simetría entre la justicia y la ética, sobre todo si la justicia se reduce a una aplicación sistemática y puntual de las leyes. Parafraseando a Levinas, podríamos decir que, abandonada la justicia a sí misma, soporta una tiranía en sí

[11] En tal consenso, se supone que se harían patentes las diferencias, la pluralidad, y las necesidades de los ciudadanos, pero que animados por un orden justo y estable estarían dispuestos a encontrar puntos de convergencia que permitieran el desarrollo de la sociedad y la realización conjunta del proyecto de vida de cada uno de los ciudadanos.

[12] Para Rorty, bastaría con que cada ciudadano fuera sensible a las necesidades de sus compatriotas y al mismo tiempo dispuesto a reformar las instituciones que sean necesarias. *Cfr. Contingencia, ironía y solidaridad,* capítulo 3, "Contingencia de una comunidad liberal", Barcelona, Paidós, 1991. El trabajo de sensibilizar a los ciudadanos correría a cargo, según Rorty, del periodismo crítico, del cine y la literatura.

[13] En este mismo sentido, siguiendo la teoría rawlsiana, Rorty postula que la política, sus principios y hasta la propia moral es contingente, fruto del devenir histórico.

[14] Robert Bernasconi, "Ni la condición, ni el cumplimiento de la ética", en Moisés Barroso y David Pérez (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas,* Madrid, Trotta, 2004, p. 51.

misma. En otras palabras, ni siquiera la idea infinita de justicia podría satisfacer lo que Levinas llama *la ética*.[15] Una obra temprana de Levinas, *El tiempo y el otro*, se proponía ya la quiebra de la simetría entre caridad y justicia: "¿No reside la diferencia esencial entre caridad y justicia en la preferencia de la caridad por el otro, mientras que, desde el punto de vista de la justicia, no es posible preferencia alguna?"[16] En el prefacio a *Totalidad e Infinito* —que, por cierto, es una de las más bellas páginas escritas dentro de la historia de la filosofía—, encontramos la suspensión de la política desde la paz mesiánica.

> La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra. Esta certeza no se obtiene por el simple juego de antítesis. La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra […] Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política, dejando atrás las funciones de la prudencia o los cánones de lo bello, para postularse incondicional y universal. Los filósofos no llegan a creerlo. Le sacan provecho para anunciar también la paz; deducen también una paz final de la razón que se desenvuelve en su elemento en el seno de las guerras antiguas y actuales: fundamentan la moral en la política.[17]

En *De otro modo que ser*, concretamente en la famosa tercera sección del quinto apartado dedicado al tema de la justicia y el tercero que lleva como título "Del decir al dicho o la sabiduría del deseo", encontramos un pasaje similar, donde —después de postular que "todas las relaciones humanas *proceden* del desinterés"— Levinas denuncia los egoísmos, los intereses que se ocultan detrás de la tradicional defensa del Estado moderno que teóricamente se sostiene como el garante de la justicia y la igualdad entre los hombres. "El uno-para-el-otro de la proximidad no es una abstracción deformadora. En ella se muestra de golpe la justicia, nacida por tanto de la significación de la significancia. Ello quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es una legalidad que rige las masas humanas, de la cual se saca una técnica de 'equilibrio social' poniendo en armonía fuerzas

[15] Incluso, el orden racional de un Estado no estaría exento de violencia: "Para mí, el elemento negativo, el elemento de violencia en el Estado, en la jerarquía, aparece incluso cuando la jerarquía funciona perfectamente, cuando todo el mundo se pliega a las ideas universales." E. Levinas, *La realidad y su sombra,* Madrid, Trotta, 2001, p. 109.

[16] E. Levinas, *El tiempo y el Otro,* Barcelona, Paidós, p. 127.

[17] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 48

antagónicas, lo cual sería una justificación del Estado dejado a sus propias necesidades."[18]

De estos pasajes, podemos incrementar nuestros análisis con carácter provisional, sobre la importancia del pensamiento levinasiano en torno *de* la política. Si bien es cierto, como hemos mencionado al inicio, que Levinas no desarrolla como tal una teoría sobre lo político en sentido clásico, sin embargo, sí podemos advertir que asume con seriedad el problema central de lo político en la filosofía moderna, a saber: el estatus del conflicto. No por nada, el prefacio ya citado de su obra magistral de 1961 empieza por reconocer que "el estado de guerra suspende a la moral". Y en el mismo tenor, la otra genialidad de Levinas de 1974 es dedicada "A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo". Por lo tanto, como hemos señalado, Levinas disloca aquella tradición que intenta simular el problema del conflicto por medio de comunicar la estrategia del contrato social. Pero, sobre todo, hay que prestar mayor atención a la denuncia que se hace en contra del individualismo metodológico que delega en el Estado la principal responsabilidad de atender las necesidades de los más desprotegidos. Desde esta perspectiva histórica occidental, el pensamiento de Levinas estaría más allá de ser un giro o un *retorno*. En realidad, es todo lo contrario. Al dislocar los presupuestos del sí mismo de la ontología —mi perseverancia ingenua y natural a ser—, y junto a éste, la puesta en entredicho del pretendido derecho natural a la propiedad ilimitada de la tierra de John Locke, la obra de Levinas vendría a torcer, mejor dicho, a exceder la totalidad que reduce lo humano a lo individual. Sobre una escritura que excede a todo individualismo:

> Ese otro me reclamaba antes de que yo venga. Retraso irrecuperable. "He abierto… él había desaparecido". Mi presencia no responde a la extrema urgencia de la asignación; se me acusa de haber tardado.[19] En la proximidad lo absolutamente otro, el Extranjero que "yo no he concebido ni alumbrado" lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo, según una fórmula bíblica, "en mi seno como la nodriza lleva el niño al que da de mamar". No tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones. Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe.[20]

---

[18] E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, p. 238.
[19] *Ibidem*, p. 151.
[20] *Ibidem*, p. 154.

Después de estas palabras, no queda margen de maniobra teórica para la indiferencia. Como dice Derrida, al momento que se lee *De otro modo que ser*, uno queda convocado, como si la misma orden de hacerse cargo del otro actuara con una fuerza propia superando el mismo ejercicio de lectura. Se trata de una responsabilidad por el otro que no se deja reducir a la descripción que se hace de ella, responsabilidad que traspasa toda teoría, toda fenomenología, todo contrato. Como apunta Blanchot: "No tenemos acceso a lo exterior, pero lo exterior siempre nos ha tocado ya la cabeza, siendo lo que se precipita".[21] Responsabilidad evocada por el rostro del otro, en su derechura misma, en su vulnerabilidad, en su significación ética anterior a toda política. "El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo *sentido* consiste en decir: 'No matarás'." He aquí el sentido inaugural de la política. Finalmente, habría que seguir reflexionando en cómo esa dulzura esencial del rostro del otro —los sin-poder diría Blanchot: "el hombre de las lágrimas",[22] "el idiota", "el hombre que babea", es decir, los desprovistos de todo poder político e institucional, esa pasiva dulzura— desajustan al poder, poniéndolo en jaque, en tela de juicio, manteniéndolo a raya, sin que se configure subjetividad alguna que aspire jamás a ocupar el lugar del poder político. La pasiva dulzura comunica una resistencia ética, y por lo mismo, comunica una posición incómoda: no aspirar al poder. ¿No sería esta *pasiva dulzura* una forma de transformar el concepto de *revolución* en un ejercicio de resistencia ético-político? Por mi parte, considero que no existe una responsabilidad ética, ni una decisión digna de tal nombre que no sea, por esencia, *revolucionaria*. Es decir, la vulnerabilidad del otro, la pasiva dulzura, excede todo horizonte posible, todo *horizonte de lo posible*, por lo tanto, de la potencia y el poder.

[21] M. Blanchot, *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1987, p. 13.

[22] La resistencia ética del rostro del otro es pacífica y no violenta, es pasividad más allá de la pasividad en disimetría incluso con el orden institucional y racional: "Hay crueldades que son terribles, porque provienen precisamente de la necesidad del Orden razonable. Hay, si usted quiere, lágrimas que un funcionario no puede ver: las lágrimas del Otro (*Autrui*). E. Levinas, *La realidad y su sombra,* Madrid, Trotta, 2001, p. 109.

APORTE DE LA FILOSOFÍA DE LEVINAS PARA UN PROYECTO POLÍTICO LATINOAMERICANO

Elisa de la Peña Ponce de León*

Todo lo que en este mundo le pertenece a Dios, puede pertenecerle al diablo.
Hasta los movimientos de los amantes del amor.
Milán Kundera

Somos la mesma vanidad.
Santa Teresa de Jesús

A Toño

Resumen Haciendo una lectura paralela entre el pensamiento político de Emmanuel Levinas y la política de la liberación de Enrique Dussel, la autora analiza la recuperación que el filósofo de la liberación hace del pensamiento levinasiano. Dussel critica al pensador francés por no establecer mediaciones que indiquen con claridad un cómo rescatar al otro como exterioridad frente a la totalidad e interpreta "analécticamente" el otro levinasiano para liberarlo. Asimismo, analiza al otro a partir del "nos duele la vida" como principio fáctico-significativo de la filosofía política.

Abstract Making a parallel reading between the political thought of Emmanuel Levinas and the politics of the liberation of Enrique Dussel, the author analyzes the recovery that the philosopher of the liberation does of the levinasiano thought. Dussel criticizes the french thinker for not establishing mediations that clearly indicate a how to rescue the other as exteriority versus the totality and interprets "analectically" the other Levinasian, to liberate it. Finally, analyzes the other from the "life hurts" as a factual-significant principle of political philosophy.

* Universidad Pontificia de México, México.

Palabras clave
política de la liberación, filosofía de la liberación, exterioridad, alteridad, justicia

Keywords
politics of liberation, philosophy of liberation, exteriority, alterity, justice

Este trabajo argumenta que la propuesta de la *filosofía política de la liberación,* la cual se construyó a partir del pensamiento levinasiano, que afirma a la Ética como filosofía primera, es insuficiente, tanto para alcanzar un "Estado de David" (en los propios términos levinasianos) como para liberar a "la víctima" de la opresión (términos en los que Enrique Dussel ha comprendido analécticamente el otro levinasiano). A pesar de ello, es posible hablar de un aporte de la filosofía de Emmanuel Levinas para un proyecto político latinoamericano desde dos perspectivas:

a. Perspectiva "favorable". La filosofía de la liberación, en su estrecho vínculo con la problemática latinoamericana, admite el pensamiento de Levinas gracias al esfuerzo dusseliano de proponer esta filosofía de la liberación, en lo ético y político, a partir del reconocimiento del otro (*l'autre*) *ad intra* en Latinoamérica en relación con la exclusión (es decir, como exterioridad), según la corriente "eurocéntrica" de pensamiento filosófico comprendida como totalidad.[1]
b. Perspectiva "crítica". Pretende, mediante la refutación del argumento levinasiano, demostrar que el otro, comprendido como la víctima y su aplicación al "existente de la periferia", imposibilita *la liberación,* expectativa máxima de la filosofía política. En consecuencia, la reflexión sobre la categoría de "la otredad" (sea la de Levinas o Dussel) permitirá mostrar por qué no es posible pensar en un proyecto de liberación política (latinoamericano o no) fundado en la propuesta levinasiana (desde "la exterioridad" en contraposición con "la totalidad").

La perspectiva crítica que desarrollaré mostrará los límites de las categorías levinasianas, aunque guardará el propósito de Levinas, enunciar un principio universal "anterior" a la libertad capaz de explicar *la existencia* en devenir propia del ser humano; al tiempo que, junto con la intención dusseliana, pretenderá que este principio sea fuente posibilitadora-fáctica

[1] Para profundizar en la crítica que realiza Dussel al *eurocentrismo*, se puede consultar su obra *Filosofía política,* VI, 2005, *pro manuscriptum,* pp. 15-110.

del proceso de liberación. Para ello, este trabajo se divide en tres partes. La primera, *Levinas, desde "a las cosas" hacia "más allá de la esencia"*, explicará la categoría de "la otredad" y enunciará el porqué, de acuerdo con el pensador lituano. La ética ha de entenderse como filosofía primera y, al mismo tiempo, demostrará argumentativamente algunas de las insuficiencias de la categoría de "el otro ". La segunda, *La otredad*, como principio comprensivo de la realidad latinoamericana en Dussel, expondrá cómo el reconocimiento de "la víctima" es la *conditio sine qua non* de la filosofía de la liberación; en consecuencia, a partir de la crítica establecida a la propuesta de Levinas, sostendrá la imposibilidad de la liberación desde la categoría de "víctima". La tercera, *Nos duele la vida*, como principio fáctico-significativo de la filosofía política, sostendrá la imposibilidad de la liberación desde la categoría del otro o "la víctima" (mostrando que el otro es "totalidad" y que "la víctima" es "victimario") y propondrá la aceptación del padecer y el hacer el mal como el modo universal de liberación, con la finalidad de señalar que una propuesta coherente con la expectativa de liberación de la filosofía política debe partir de un principio absolutamente universal que no admita exclusión alguna.

Levinas, desde "a las cosas" hacia "más allá de la esencia"

La formación fenomenológica es el punto de partida del quehacer filosófico de Levinas. Éste, siguiendo la fenomenología husserliana desde el desarrollo heideggeriano, considera que el método fenomenológico ha de centrarse en el sujeto, en el ser humano, pero no sólo como un "yo puro" (principio apodíctico de la fenomenología en Husserl), sino desde la analítica existenciaria del ser humano (el *Dasein* en Heidegger). Aunque Levinas considera la aportación heideggeriana insuficiente, lo pretemático en Heidegger como punto de partida no deja cabida a la experiencia de la carne, de la concreción humana. Para el autor de origen lituano, el *Dasein* heideggeriano y el yo puro de Husserl son incapaces de alcanzar al ser humano en "su verdad", porque no permiten salirse de un ámbito estrictamente reflexivo y, en consecuencia, solipsista.[2]

Me atrevo a afirmar que el pensamiento levinasiano emerge desde la intuición de que la persona debe pensarse desde la relación intersubjetiva, como el único camino donde ésta se revela en su verdad. El problema ori-

---

[2] Emmanuel Levinas opina que la ontología tal como la tematiza occidente no alcanza a la persona: "Esta metafísica, dice Lévinas, se preocupa del ente y no del ser, porque son los entes los que a cada instante se ven amenazados por la violencia y la muerte". Catherine Chalier, *La huella del infinito, Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004, p. 134.

ginario en Levinas radica en considerar que esta intersubjetividad es anterior a pensar en el "sujeto"; por tanto, su propuesta se sostiene a fuerza de mantener una tensión entre la pretensión propia de toda filosofía (pensar en términos universales creando categorías de pensamiento) y la exigencia autoimpuesta de afirmar que la verdad de la persona en su infinitud es intematizable o infinible. Para Levinas, la persona ha de entenderse como relación intersubjetiva sin una previa concepción solipsista del sujeto; en sus términos, hay que pensar en el ser humano como el *cara a cara*, como el piel a piel.[3] La pregunta evidente aquí es ¿cómo pensar lo intematizable? ¿Acaso decir que la persona se ha de entender como el cara a cara no es *ya* pensarla temáticamente? La superación del *solus ipse* por el cara a cara es también una manera de tematizar la experiencia intersubjetiva, en la que la persona se revela como alteridad. El esfuerzo levinasiano por permanecer en lo *pretemático* intenta comunicar que el "decir" de esto, en su "quedar dicho", hace referencia a la experiencia del cara a cara de nuestras relaciones íntimas o más próximas. Es decir, es en ese piel a piel donde somos "ese *su* alguien" (el amado) para "ese *mi* alguien" (a quien amo); pero también donde somos, a favor y en contra de Levinas, "ese su alguien" (como odiado) para "ese mi alguien" (a quien odio; a veces sin que exista conciencia de ello, a veces pretendiendo "amar").

Según Levinas, la alteridad (el *alter ego,* el otro yo) se piensa como la categoría apropiada para sobrepasar la actitud solipsista. La alineación intelectual que "padece" la persona al ser pensada como *solus ipse* impide alcanzar la pretensión fenomenológica, lo que significa conocer la verdad de *lo que las cosas son;* en este caso, del ser humano. Ir hacia lo que las cosas, como ontología y filosofía primera, impele "arrancarle" la filosofía a la vida prefilosófica:

> La esencia crítica del saber nos conduce también más allá del conocimiento del *cogito* que podría intentar distinguirse del conocimiento objetivo. La evidencia del *cogito* [...] no puede satisfacer la exigencia crítica, porque el comienzo del *cogito* continúa siendo anterior.[4] Marca, ciertamente, el comienzo,

---

[3] Me parece más apropiado, considerando la intención de Levinas, hablar de piel a piel: "No sé si se puede hablar de una «fenomenología» del rostro, puesto que la fenomenología habla de lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto, si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro; la mirada es conocimiento, percepción [...] Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede describirlos, entonces usted se vuelve hacia un rostro como a un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!" Emmanuel Levinas, *Ethics and infinity* [trad. de R. A. Cohen], Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, p. 71. En lo sucesivo, se consignará como EI, seguido del número de página.

[4] Por esto, a Levinas se le ha considerado "escéptico": "Levinas is not a conventional

porque es el sueño de existencia que se toma de su propia condición. Pero este sueño viene de el otro.[5]

El otro es la categoría comprensiva directriz en Levinas, ya que es la verdad del ser humano.[6] Esta verdad es trascendencia metafísica que, sobrepasando la *ipseidad*, es *deseo metafísico*. En palabras de Levinas, "el deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo deseado no lo calma, lo profundiza".[7] Dicha *desmesura del deseo* es el "deseo de lo absolutamente otro". El concepto de *lo otro* pretende en Levinas afirmarse como una categoría que en su aparecer, en su ser pensado como deseo metafísico, alcanza a fundamentar la filosofía primera. El otro es punto de partida de la ontología, pero como ética:

> Si la filosofía consiste en saber de un modo crítico, es decir, en buscar fundamento a su libertad, en justificarla, comienza con la conciencia moral en la que lo Otro se presenta como el otro y en la que se invierte el movimiento de la tematización. Pero esta inversión no conduce a "conocerse" como tema señalado por el otro, sino a someterse a una exigencia, a una moralidad. El otro me mide con una mirada incomparable con aquella por la que lo descubro.[8]

Para Levinas, el otro es capaz de permitir que la ontología alcance la verdad como moral e impide un regreso total a modo de categoría reflexiva completa, por tanto, se muestra como lo contrario a la totalidad. Levinas denuncia la totalidad como "falsa" porque en su *ipseidad,* en su retorno constante a sí como algo "definido", no alcanza lo pretemático de la persona, su carácter de infinito.[9] En consecuencia, la propuesta levinasiana afirma la hegemonía de la ética en lo inaprensible teórico de *el otro*. Es el otro el que está *más allá de la esencia* o aquel que es *de otro modo que*

---

epistemological skeptic and may not even be a sceptic at all. Indeed, as Bernasconi has observed, Levinas shows no signs of being familiar with the history pf scepticism. If he is a sceptic, he is a global sceptic of a very peculiar kind in the sense he regards scepticism an reason as always needing one another in order ultimately to refute one another, an ultimate refutation that never obtains". Benjamin Hutchens, *A Guide for the Perplexed*, Nueva York, Continuum, 2004, p. 59.

[5] E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 108. En lo sucesivo, se consignará como *TI*, seguido del número de página.

[6] *TI,* 55.

[7] *TI,* 58.

[8] *TI*, 109.

[9] "La idea de totalidad y la idea de Infinito difieren precisamente en que la primera es puramente teorética, la segunda es moral. La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad".

ser, es *otro modo que ser,* porque está bajo el imperio que le suscita el otro que "le mira" como responsable. Este "ser responsable" como imperativo es anterior a la libertad:[10] "la responsabilidad para con el otro no podría resultar de un compromiso *libre,* esto es, de un presente, sino que excede de todo presente".[11] En consecuencia, entre el otro y el otro, no hay más que una mirada responsabilizante, un llamamiento incondicionado de bien.[12] Es precisamente este último el que nos permite sospechar que la categoría de el otro en Levinas es insuficiente para fundar una ética.[13] Cabe preguntarse, ¿el llamamiento incondicionado de bien es un afán de bondad verdadero o su propio responsabilizar podría ser un siempre juzgar[14] (que puede ser subyugante, incluso, tiránico), un decirle al otro de su culpabilidad o, en el mejor de los casos, considerarme culpable por el otro? Si se acepta la frase de Levinas, "La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad",[15] y se considera que para él es en tanto que *alienus* —extranjero y otro— como el hombre no está alienado,[16] el otro se muestra como subyugante.[17] Si el otro que reclama su ser-excluido no está alienado,

[10] A pesar de la influencia kantinana en Levinas (gracias a la interpretación heideggeriana sobre Kant), en la cual *lo infinito* del otro levinasiano tiene un cierto paralelo en la "distancia infinita" (inasible) entre *lo nouménico y lo fenoménico,* para Kant, el imperativo categórico exige la libertad como un *a priori.* A mi juicio, esto permite a Kant tanto explicar por qué una persona actúa inmoralmente como afirmar la necesidad de las instituciones que, mediante la coacción, promueven legítimamente la acción moral.

[11] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haya, Nijhoff, 1978, p. 105. En lo sucesivo, se consignará como *AE*, seguido del número de página.

[12] "La relación con el otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme en recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico [...] ¿El deseo de otro es un apetito o una generosidad? Lo deseable no llena mi deseo, sino que lo ahonda nutriéndome, de algunas maneras de nuevas hambres. El deseo se revela como bondad". Humanismo del otro Hombre, Madrid, Caparrós Editores, 1993, p. 56. En lo sucesivo, se consignará como *HH*, seguido del número de página.

[13] Por la insistencia levinasiana en la anterioridad total a "lo temático" para sostener la ética, Paul Ricoeur rechaza la propuesta de Levinas. Ricoeur insiste en que hay que recurrir al orden de la narrativa (una cierta concreción temática) para pensar en la ética. "Todavía una palabra: con la justicia, ¿no puede esperarse el retorno del recuerdo más allá de la condena de lo memorable? De no ser así, ¿cómo habría podido escribir Emmanuel Levinas el sobrio exergo «En memoria de los seres más próximos...»"? Paul Ricoeur, *De otro modo,* lectura de *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* de Emmanuel Levinas, traducción de Alberto Sucasas, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 32.

[14] Aunque se podría decir que la pasividad (*Cfr. TI*, p. 112) propia de el otro frente a la totalidad que propone Levinas quiere evitar poner al "excluido" en una posición de verdugo.

[15] *TI*, 106.

[16] *AE*, 115.

[17] Siguiendo con la cita de la nota 10 del presente trabajo, Levinas dice: "Hay en *Crimen y Castigo,* de Dostoievski, una escena donde, refiriéndose a Sonya Marmeladova que mira a Raskolnikov en su desesperación, Dostoievski no habla de "insaciable compasión". No dice

entonces, el alienado es el excluyente; en consecuencia, éste último, *el totalizante —el sí alienado—* se revela al otro —excluido— como "otro" —apresado— excluido de la totalidad. Entonces, el otro en contraposición con la "totalidad excluyente" es imposible: o "todos somos el otro" y no hay más que otro o la categoría de "otro" es la exclusión en sí misma o, más fácil aún, el otro no es más que "totalidad". Si bien la categoría levinasiana de *el otro* apela a la comprensión pretemática de la persona, es insuficiente para afirmarse como principio ético de la acción moral, de la acción buena por dos razones: porque el cara a cara o piel a piel se vive pretemáticamente como gratuidad de bien y gratuidad de mal,[18] y porque el rostro como significación ha de comprenderse como otro frente a otro, en una dinámica donde la posible confrontación termina revelando que no hay otro.

Aunque es verdad que pensar en el otro desde la relación interpersonal-viva implica la totalidad, es importante considerar que el otro es una categoría negativa de ella. La totalidad como persona, como rostro, se considera infinita en su finitud; su pensarse, desde la conciencia en términos temáticos, no le impide vislumbrarse hacia un tiempo eterno; sin embargo, es el otro quien le cuestiona su modo de vislumbrarse en un tiempo eterno, el cual le muestra que no es totalidad. El otro no es una categoría fuera de la totalidad, sino un modo negativo de "desdoblamiento reflexivo" de la totalidad. El otro es la negatividad *ab intra* que siempre muestra que la totalidad no es; al mismo tiempo, esta negatividad *ab intra* de la totalidad es la que muestra que no hay "fuera total", "exterioridad auténtica". Incluso, la terrible experiencia de la Segunda Guerra Mundial (una persecución que padeció en carne propia Levinas) es pensable únicamente si se considera que la ideología dominante (el partido Nazi, en este caso) se percataba de que había algo adentro que debía elimi-

---

"inagotable compasión". Como si la compasión que va de Sonya a Raskolnikov fuera un hambre nutrida por la presencia de Raskolnikov más allá de toda saturación" (*HH*, 56). Es curioso que esta misma reflexión Levinas no la plantee desde el deseo que tiene Raskolnikov ante la usurera. En este caso se puede ver claramente que la experiencia de otro no es un imperativo incondicionado de bien auténtico; el que Raskolnikov vea en su asesinato un bien es, precisamente, lo perverso (y por ello su experiencia es también, al igual que la de Sonya, característicamente humana).

[18] Quizá esta pueda ser una objeción cínica a la propuesta de Levinas, pero es posible pensar en el otro como subyugante. No sólo se refiere a la violencia que puede ser para una persona el tener que ser ayudado por otro cuando no lo quiere (aunque lo necesite), también a la violencia directa que me puede exigir el otro. Hay que pensar en el sádico o el masoquista (en términos latinoamericanos, en aquel que exige en su carecer de paternalismo). Para evitar esto, es necesario que la exigencia de el otro se piense en su contenido concreto-específico. El cumplimiento de la exigencia de la responsabilidad implica juzgar temáticamente la necesidad del otro o, si se prefiere, del quién que no soy yo.

narse para ser *lo que* pretendía.[19] Aunque dicha totalidad nunca se logró, la exigencia de su totalidad siempre estaría amenazada porque el otro no se encontraba afuera, sino adentro.[20] La connotación "judaica" de la categoría de el otro de Levinas me resulta empática con la creencia hegemónica que antiguamente tenía el pueblo judío de sí, como el elegido de Dios frente a los no elegidos. Tal perspectiva me sugiere una connotación claramente narcisista en la categoría de el otro: "yo, el bueno, el capaz de reconocer al otro y soportarlo", ya sea el extranjero o mi opresor. Curiosamente, Levinas no ignora la situación del odio y, a mi juicio, lo comprende correctamente:

> Hacer sufrir no es reducir al otro al rango de objeto, al contrario, mantenerlo soberbiamente en su subjetividad [...] De aquí que el carácter insaciable del odio se encuentra satisfecho cuando no lo está, porque el otro no lo satisface mas que al convertirse en objeto; pero no podría llegar a ser jamás lo bastante objeto porque se exige, al mismo tiempo, su caída, su lucidez y su testimonio. Aquí reside el absurdo lógico del odio.[21]

El "absurdo lógico del odio" revela no la miseria humana, sino su condición misma, ya que en la persona existe un ahí que lo distingue de lo demás. En la libertad podemos ver el poder de amar u odiar, donde se ubica lo terrible y lo sublime del hombre. El narcisismo oculto en el imperativo del bien como anterior a la libertad permite pensarme siempre en términos de el bueno. La imagen de mí como bueno me impide ver en mí al verdugo: yo no he de ser de otro modo excepto bueno; sin embargo, al considerarme como el bueno, subyugo, exijo inmediatamente (en términos lógicos y concretos) un desvalido (a quien puedo ayudar) o a un malvado a quién soportar. En consecuencia, el deseo de bien no logra escapar a la mezquindad; entonces, tal vez sólo nos quede decir *miserere nobis* (apiádate de nosotros). Si en este deseo de bien anterior a la libertad se ha de fundamentar una ética, la moral es una farsa.

---

[19] En una ocasión, escuché a una mujer judía en un documental que hablaba acerca de la experiencia de los judíos en los campos de concentración. Ella afirmaba que Hitler quería deshacerse de los judíos por ser una raza superior. La persecución judía, dijo bien esta mujer, no muestra el menosprecio por los judíos como seres inferiores, sino expresa el miedo que Hitler tenía ante el poderío judaico.

[20] Qué mejor muestra de esto que las migraciones de pobres a los países ricos o desarrollados. Curiosamente, es la ideología capitalista el imán por el cual se suscitan las migraciones. El "soporte" de la pobreza se acompaña en la actualidad de la expectativa de éxito que propone el mismo capitalismo. El otro siempre está en la totalidad, pero en realidad ninguno está logrado, es únicamente en la tensión que hay entre ambos, en la que ambos son.

[21] *TI*, 253.

Resulta injusto decir que ésa es la intención de Levinas, aunque las consecuencias lógicas de sus principios deriven en ello. Me resulta imposible opinar que Levinas no tiene una buena intención, tanto como no ver en mi pretensión de ser bueno mi propia mezquindad, lo cual me duele *pretemática y temáticamente*. Las perspectivas mesiánicas son perversas porque desean acabar con el mal sin percatarse de que erradicar el mal es aniquilar la vida. El mejor ejemplo es la propuesta mesiánica de Levinas del "Estado de David". Para el filósofo, "el Mesías instaura una sociedad justa y libra a la humanidad después de haber liberado a Israel").[22] Pensar que una organización política nos salvará del mal es perder de vista lo que la vida humana es: conflicto ante el don de la vida y el dolor que ésta conlleva. El apego a la creencia de que la *Thora* nos garantiza la paz, entroniza la exclusión del mal y del malvado como violencia ingenua. Violencia que en su afán de bien es incapaz de reconocer el mal que suscita. La sublimación de la ley en el "Estado de David" se aprecia en la siguiente cita: "El Rey David guerrea y gobierna el día; la noche donde los hombres descansan, él se entrega a *la ley*: vida doble para rehacer la unidad de la vida. La acción política de los días que pasan comienza en una medianoche eterna, ésta nos eleva a un contacto nocturno con el Absoluto".[23]

Para Levinas, que David se entregue a *la ley* garantiza que la política deje de ser política en su sentido peyorativo y alcance un poder sin abuso de poder;[24] aunque poder sin abuso de poder es imposible, tanto legalmente como institucionalmente. Tal es el caso de la normatividad de los movimientos sociales, que, al buscar la justicia de manera auténtica o aparente, reconocen en su capacidad coercitiva su poder: *a veces,* para evitar ser asesinado*,* se requiere matar. Aunque la capacidad del poder deba legitimarse más en su acción que en su fuerza coercitiva, propone Hannah Arendt.[25] No hay modo en que la legitimidad del poder político pueda escapar a la eficacia. Por ello, tanto el Mesías como la consumación de la revelación de Dios al hombre no puede buscar poder terreno alguno.[26] El Mesías revela

[22] *Le Messie instaure une société juste et délivre l´humanité après avoir délivré Israel (Más allá del versículo,* Argentina, Lilmod, 2006, p. 213. En lo sucesivo, como *MAV).*

[23] *Le roi David guerroie et gouverne le jour; la nuit où les hommes se reposent, il s'adonne a la Loi: vie double pour refaire l'unité de la vie. L'action politique des jours qui passent commence dans un minuit éternel, elle remonte á un nocturne contact de l'Absolu* (*MAV*, 213).

[24] *MAV*, 210.

[25] Para profundizar en esta propuesta: *Cfr*. Hannah Arendt, *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1995. Y Hannah Arendt, *Qué es la política,* Barcelona, Paidós, 1997.

[26] "Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos: pero mi Reino no es de aquí". Jn. 18, 34-35.

a Dios en su libertad plena, entonces, su mensaje se ha de entender como llamado, nunca como imperativo. Levinas afirma:

> En el judaísmo de los rabinos, en los siglos precedentes al nacimiento del cristianismo y en la doctrina rabínica poscristiana, la distinción entre el orden político y el orden espiritual —entre la Ciudad terrestre y la Ciudad de Dios— no tiene el carácter tajante que sugiere la fórmula evangélica: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. En el cristianismo, el reino de Dios y el reino mundano (terreno), separados, son vecinos sin ponerse en contacto y, en principio, sin corresponderse. Ellos dividen lo humano, suscitan conflictos. Tal vez esta indiferencia política sea la causa por la que el cristianismo fue tan a menudo religión del Estado.[27]

Tal aseveración denota que el escritor no comprendió el cristianismo. "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" es sólo una frase enunciada por Jesús para no "caer" en la trampa de los "legalismos" que, de ningún modo, busca una posición "neutral" en el mundo; al contrario, anuncia que el mensaje de Dios llega en la medida en que Dios revela en Jesucristo que el hombre no es salvado por la ley, sino por la fe (*Cfr*. Rom, 3).[28] En oposición a esta afirmación de Levinas, decimos que el cristianismo es conflictivo al grado que sostiene desde sus inicios la igualdad de todo hombre,[29] característica no inadvertida por el imperio romano y causa

---

[27] *Dans le judaïsme des rabbins, aux siecles précédant immédiatement la naissance du chistianisme, comme dans la doctrine rabbinique post-chrétienne, la distintion entre l'ordre politique el l'ordre spirituel —entre la Cité terrestre et la Cité de Dieu— n'a pas le caractère tranché que suggère la formule évangélique: «Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu». Dans le chrisrianisme, le royaume de Dieu et le royaume terrestre, séparés, voisinent sans se toucher et, en principe, sans se contester. Ils se partagent l'humain; ils ne suscitent pas de conflicts. C'est peut-être à cause de cette indifférentisme politique que le christianisme a été si souvent religion d'Etat* (*MAV*, 209).

[28] Quizá, ésta sea la gran diferencia entre una perspectiva levinasiana y una cristiana. Según Levinas, en lo que respecta a la religión, no sabe si cree en la existencia de Dios en este tradicional sentido teológico, aunque a mí me parece más importante que la Biblia sea divina [...] Asimismo, explica que no es como un acontecimiento de intercambio de la Escritura por Dios, al creer en la actualidad de ser de este libro que puede leerse de forma atea. El judaísmo, el ser del judaísmo que consiste en el cumplimiento de los mandatos religiosos, es una forma de darle a este libro un contexto, una posibilidad de continuidad y legibilidad" (*HH*, p. 101). Según el filósofo, el cumplimiento de la ley permite al hombre acercarse a "Dios"; para el cristianismo no. Creer que cumpliendo la ley somos buenos es una dulce ilusión, pero es falsa (que no se entienda que puesto que la ley no nos salva, no la hemos de cumplir).

[29] Es esta afirmación verdadera la que ha marcado, desde entonces, el pensamiento de Occidente. Por más perversidad, mal y abuso que exista, políticamente hablando, en la cultura Occidental, la mayoría piensa, sea creyente y practicante o no, que todos los hombres

de la persecución que sufrieran las primeras comunidades cristianas. Si el cristianismo ha sido religión de Estado no es porque escinda lo humano, sino porque la radicalidad del mensaje evangélico se encuentra por encima de las instituciones de gobierno, de las diferencias culturales y de las ideologías. El compromiso con la verdad evangélica, al igual que el comportamiento de Jesús en el Evangelio, no es "legalista" ni "antilegalista"; implica actuar considerando que el hombre está por encima de la ley.[30] No obstante la crítica anterior (el no-abandono de la ley como praxis hegemónica), hay que reconocer que el Estado de David que proponía Levinas retomaba el espíritu judío en términos incluyentes.[31] Ahora, partiendo de la crítica al filósofo, expondré la influencia levinasiana en Dussel y el pensamiento de la realidad latinoamericana.

La otredad como principio comprensivo de la realidad latinoamericana en Dussel

Enrique Dussel, sediento de comprender el legado judaico del cristianismo, encuentra en Levinas una feliz concurrencia:

> Sin embargo, el que me permitió, alguien siempre da el disparo cuando se está preparado, y "me despertó del sueño ontológico" (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro, *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad* [...] Esta obra del primero y más grande de los fenomenólogos franceses [...] me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlas. La "exterioridad del otro", del pobre, se encuentra, desde siempre, más allá del ser.[32]

La intuición de que la verdad se refiere más al prójimo que al *ser,* lo impulsan a considerar la perspectiva judía más rica en comparación con la helénica, y le permiten establecer un paralelismo entre la propuesta

---

son libres e iguales en dignidad. Esto es lo menos "neutral" que se ha pronunciado en la historia de la humanidad.

[30] De ahí que se cumpla o no la ley con base en la acción concreta que ayuda y beneficia o no a las personas implicadas. Ante la ley, el cristianismo propone un compromiso de la libertad para con la verdad, por tanto, puede actuar bien o mal.

[31] Para profundizar en la política mesiánica que propone Levinas en coherencia con su intención, *cfr*. Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas, palabra de acogida,* Madrid, Trotta, 1998, pp. 89-143

[32] Enrique Dussel, *Filosofía y liberación latinoamericana,* p. 87, en Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación, una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel,* México, Driada, 2003. p. 173.

levinasiana y la situación latinoamericana a la cual él se enfrentaba. En sus palabras:

> Cuando leí *Totalité et infini* [...] nos encontrábamos en un proceso contra la dictadura militar en Argentina (que daban a "la totalidad" y al "estado de guerra" levinasiano una dramática actualidad), fue como una explosión. Comprendí de inmediato su importancia y logré instantáneamente expresar filosóficamente la antigua experiencia del trabajo entre oprimidos palestinos en Israel y mi pueblo latinoamericano oprimido en analogía con el holocausto judío bajo el nazismo.[33]

No obstante este primer enamoramiento de Dussel, Levinas rechazó su interpretación de la otredad por estar ligada a una práxis. La confrontación dialógica entre el otro como lo propone Levinas y como lo retoma Dussel derivó en un rechazo de este último a la categoría de el otro en su sentido unívoco: "Levinas se queda como extático ante el otro [...] El otro se presenta como absolutamente otro; al fin es equívoco, es absolutamente incomprensible, es incomunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo".[34] Para Dussel, Levinas nada nos dice sobre una política de liberación.[35] Dussel critica al pensador lituano por no establecer mediaciones que indiquen con claridad un cómo rescatar al otro como exterioridad frente a una totalidad e interpreta "analécticamente" el otro levinasiano para liberarlo: "El método analéctico es el pasaje del justo crecimiento de la totalidad desde el otro para servirle (al otro) creativamente".[36] Se podría decir que la perspectiva dusseliana implica avanzar de lo pretemático de el otro a la concreción precisa donde el otro pierde el riesgo de ser un "heme aquí" constantemente pasivo; pero conserva, al mismo tiempo, al otro para ser liberado, lo cual implica, siguiendo la crítica establecida a la propuesta de Levinas, que el riesgo del narcisismo de la categoría de el otro continúe latente.

Para Dussel, el otro es la víctima, el oprimido del sistema que debe ser liberado. Él afirma que "para la ética de la liberación, lo fundamental es la toma de conciencia del oprimido-excluido ante el cínico".[37] Nuevamente, el narcisismo nos parece un riesgo ¿Qué es lo que se le pide al cínico?

---

[33] E Dussel, "Introducción", en Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel,* México, Dríada, 2003, pp. 11-12.

[34] E Dussel, en *Palabras preliminares* en *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas,* p. 9, en García Ruiz, *op. cit.*, p. 182.

[35] E Dussel, *Lo político en Levinas (hacia una filosofía política crítica),* p. 276, en *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas,* Madrid, Trotta, 2004.

[36] E Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 182.

[37] E Dussel, *La ética de la liberación: ante el desafio de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O. Apel,* México, UAM, 1998, p. 49.

¿Cómo si es cínico ha de tomar conciencia? La asimetría reclamante del "oprimido" al opresor, de la "víctima" al victimario, también es ambigua; en su misma liberación exige, subyuga, reclama, es decir, en última instancia, impide la liberación. En el libro *La ética de la liberación* (1998), Dussel critica a Hegel retomando la interpretación totalitarista (fatalista) de éste y lo cita: *Rechtsphilosophie,* § 347: "El pueblo que es el Señor, el dominador de la historia es su Tribunal y su juicio, ante el cual todos los otros pueblos no tienen derecho alguno" (p. 41); acto seguido, al principio del siguiente capítulo, cita a Rigoberta Menchú: "Por eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha [...] y yo sé y tengo confianza en que el pueblo es el único capaz; las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad. Y no es una teoría nada más" (p. 43). En esta interpretación "equívoca" del concepto de "pueblo" es donde Dussel no alcanza a salir del prejuicio comprensivo del *ser víctima* acompañado de *ser salvador.* Aunque me queda claro que el pueblo de la primera potencia mundial (podríamos decir actualmente el del estadounidense promedio) no es el mismo que el de un país con una mayoría indígena excluida durante siglos del ejercicio del poder, la frase de Rigoberta es análogamente concordante con la de Hegel, es el pueblo y son las masas las que delimitan qué es lo recto. El pueblo de Hegel no puede ser totalitario únicamente por ser eurocéntrico, al igual que el pueblo y la masa a la que apela Rigoberta no es "buena e incluyente" únicamente por ser indígena.

La diferencia entre ambos es que el discurso teórico de Dussel se afirma en la exterioridad, mientras que el de Rigoberta Menchú emerge de la interioridad de la totalidad en la que vive. Aunque él ve un paralelismo entre "me llamo Rigoberta Menchú" y el "heme aquí" levinasiano (p. 52), el primero es una exigencia, mientras que el otro es una disposición, es decir, son cosas diferentes e irreductibles.[38] En este sentido, Rigoberta Menchú es coherente porque lucha por ser reconocida como igual, no le exige a nadie que la libere, no está en la exterioridad, es la que afirma: aunque les pese, el otro está adentro. Es aquí donde la propuesta de liberación de Dussel debe separarse de la comprensión de la víctima. La afirmación *soy víctima,* si permanece en el tiempo, se empodera hasta que la víctima deviene su victimario: somos víctimas y nos complacemos

[38] Se puede añadir, para que se comprenda mejor esto, que el "heme aquí" de Abram (después Abraham) o el *fiat* de María son ante Dios (no ante la víctima o cualquier "otro"). Ya he mencionado la posible perversidad de la exigencia del otro; en consecuencia, si el "otro" es perverso, lo que se ha de hacer es pronunciarse por un *no* heme aquí. Aunque cabe la inversión de lo anterior; es decir, se podría objetar que este "no heme aquí" es un cierto "heme aquí". La diferencia entre una "exigencia" política como la de Rigoberta que implica el uso de las instituciones políticas para alcanzar la justicia es completamente diferente de la pasividad implícita en el "heme aquí" levinasiano.

en serlo. Esta complacencia es posible precisamente porque "creo" (arbitrariamente o no) que "hay" una totalidad culpable que es responsable de "mi" situación. La liberación, por tanto, exige un reconocimiento universal que retome tanto la aspiración levinasiana de un principio absoluto innegable para comprender al ser humano, como un modo eficaz para lograr que la vida pueda y quiera vivirse.

Nos duele la vida, como principio fáctico-significativo de la filosofía política

Mi propuesta es afirmar el *nos duele la vida* como principio fáctico-significativo de la filosofía política. *Nos duele la vida* se refiere a la conciencia del sabernos vivos, pero dolientes. El dolor que implica la vida, que la posibilita es lo inevitable, pero es, al mismo tiempo, lo que permite y exige significar la vida en términos de libertad. El porqué de cualquier interpretación específica sobre qué es bueno y qué es malo obedece a la necesidad de la comunidad humana de salvaguardar la vida de su dolor para que el deseo de vida permanezca. En consecuencia, la ética es necesaria desde la política (aunque no en sí misma), no porque el hombre cumpla o acepte imperiosamente las normas que dicta, sino porque la norma es la que posibilita (aunque no la que garantiza —de ahí que se entienda que la ley sea dinámica históricamente hablando—) que el deseo de vida se logre.

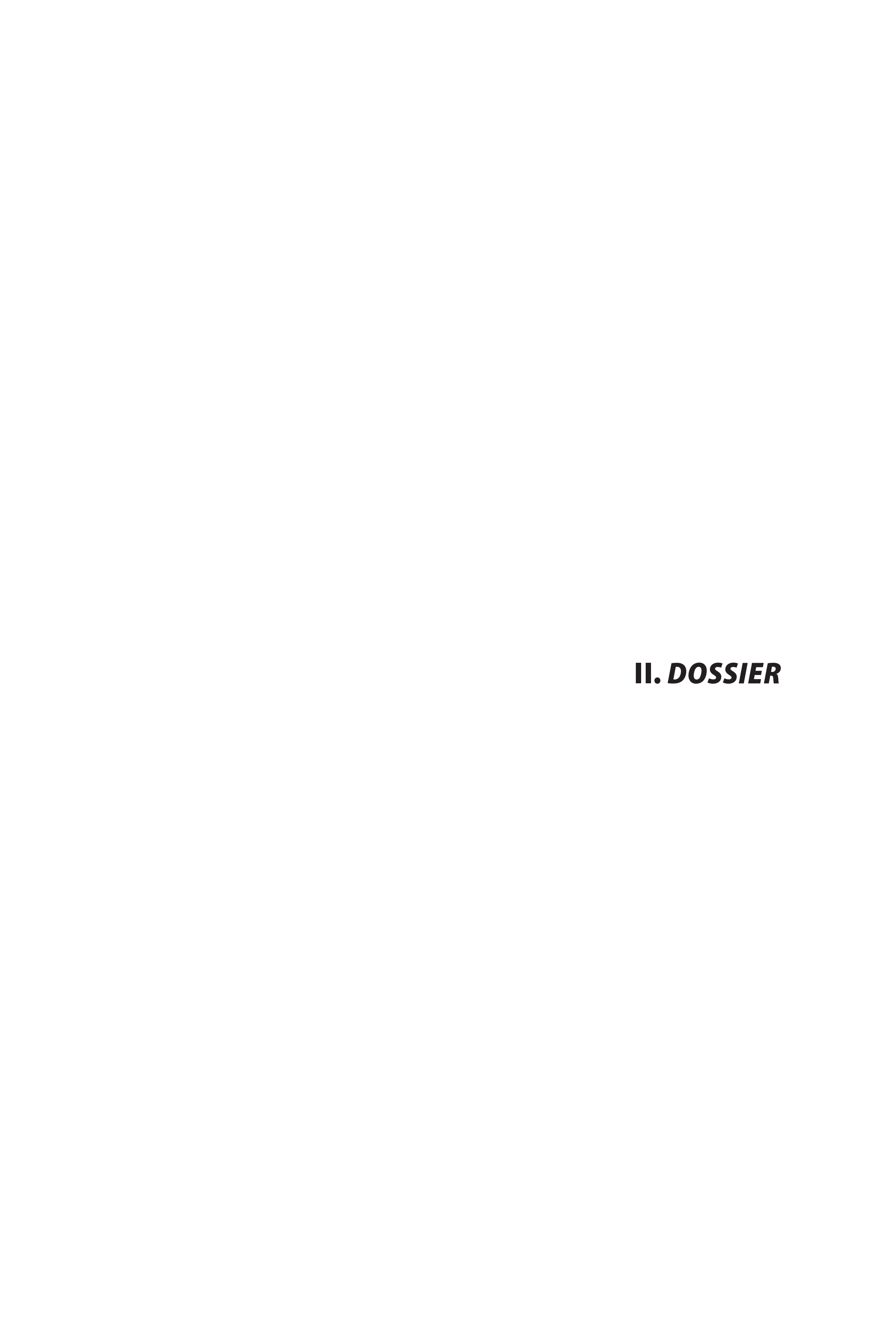
El *nos duele la vida* nos violenta a tal grado que no podemos escapar del mal. En la medida en que éste se padece y hace miméticamente, se aprende y condiciona de manera ingenua y deliberada. En este punto, todos somos los miserables. Cuando la miseria del mal y del dolor nos alcanza al grado de quitarnos el deseo de la vida, el deseo conserva su fuerza, pero se ordena hacia la aniquilación de ésta. No es la vida lo que orienta nuestra acción, sino el deseo con relación a ella; ¿por qué he de vivir o buscar la vida cuando puedo actuar contra ella? El poder de la comunidad es *significar la vida* a pesar del dolor y del mal, sabiendo de antemano que, aunque estos no serán erradicados, no tendrán la suficiente fuerza para aniquilar el deseo de vivir. Entonces, la fuerza liberadora de la comunidad se encuentra en el poder de la comunidad que radica en esos espacios donde la persona es aceptada a pesar y por encima de *su mal* (del que ha sufrido "pasivamente" y del que ha ejecutado "activamente"). En el medio de dos seres humanos que se relacionan bajo esta significación, ocurre la salvación de la persona y de la comunidad. En ese vacío imperceptible conformado por el "entre" todos, la persona es realidad trinitaria y sólo ahí se le rescata de su mal, se le libera (porque es amada, deseada). La manutención del deseo de la vida a pesar de mi mal, de mi dolerme en la vida, es siempre recibida por aquel que nos ama hasta la muerte; es éste el que nos dice, a pesar de la maldad, eres

amado y por eso tu vida es deseada. Cuando Jesús salva a la mujer adúltera, no apela al mandato del bien, sino a la conciencia del pecado: "quien esté libre de culpa que tire la primera piedra". Dicha afirmación "libera" a esta mujer de la muerte gracias a que los demás reconocieron en su pecado, el propio; y en ese dolor característico e indispensable, característico del reconocimiento del propio mal, se perdona a la mujer, no por bondad o la búsqueda de perdón, sino porque es la única manera de que el pecado propio no se acreciente, de que no duela más e impida vivir.

Como principio fáctico, permite aceptarnos como no-otro en un nosotros que supera cualquier división. Al modo de Pablo: "Ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús".[39] La cruz de Jesús no niega el pecado; le dice a todos y cada uno de los seres humanos: "porque eres pecador, yo he muerto por ti. Tu vida es amada, deséala". Así, se comprende que en un Dios que se hace verdadero hombre y muere por éste reside el absurdo lógico del amor.

Si bien la significación cristiana no es la única para el deseo de la vida, es la más verdadera. Para el cristianismo, la promesa del Mesías se ha cumplido y nos hemos redimido en la cruz; en consecuencia, la verdad del somos uno en Cristo es completa y plenamente universal sin ser totalitaria, ya que es un llamado libre y nunca se le debe comprender como imperativo. Esto es lo que hace que el compromiso del cristiano con el aquí y ahora exista. La "redención en la cruz", el sabernos irremediablemente dolientes y libremente amados permite en el no miedo al mal y al pecado, plantear un poder político responsable antes que opresor (o bien sólo opresor, en la medida en que debe ser responsable); de tal forma que el poder político se ha de preocupar por mantener y posibilitar el deseo de vida a través de instituciones justas. Ahí está el verdadero reto de la filosofía política, tener conciencia como punto de partida, que es la comunidad la que permite la vida. El poder político está, antes que nada, en mantener el deseo de posibilitar y mantener la vida.

[39] Gálatas, 3, 28.



II. *DOSSIER*

DEL RELATO Y SU INTERVALO AL TIEMPO: LEVINAS Y RICOEUR, A PROPÓSITO DE LA NARRACIÓN

Tania Checchi González*

RESUMEN En *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur busca la identidad del sí a través de aquello que no cambia con el paso del tiempo y que permanece como su verdadera identidad *ipse*. Para Ricoeur, la narración es un elemento importante, ya que permite ir descubriendo la inmutabilidad del sí. Por su parte, Emmanuel Levinas concede gran importancia al tiempo como elemento indispensable para la manifestación y constitución del yo, antes e incluso después del encuentro ético con el otro. Este ensayo busca poner en relación el relato y su intervalo en el pensamiento de los dos filósofos franceses.

ABSTRACT In *Oneself as Another*, Paul Ricoeur seeks the identity of the oneself through that which does not change with the passing of time and which remains as his true *ipse* identity. The narrative is an important element for Ricoeur since it allows discovering the immutability of the oneself. For his part, Emmanuel Levinas attaches great importance to time as an essential element for the manifestation and constitution of the self, before and even after the ethical encounter with the other. This essay seeks to place in relationship the story and its interval in the thought of the two French philosophers.

* Universidad Iberoamericana, México.

Palabras clave
hermenéutica, alteridad, identidad, temporalidad, ética

Keywords
hermeneutics, alterity, identity, temporality, ethics

A la maestra Arcelia Nogueira,
por echar a andar nuestras historias.
In memoriam

Exergo

Por un lado, palabras que carecen de intimidad, que se arrojan a una transparencia que no sueña con referencialidad alguna, el lenguaje plegándose con una contundencia que borra cualquier foco óptico, cualquier centro intencional. Por otro, un sujeto que busca un lugar mediano entre la soberanía y la humillación, quizá la modestia de un narrador. Cito a Maurice Blanchot: "Entre ambos, como ese lugar con su invariable aire libre, la discreción de las cosas en su estado latente".[1]

Empezar a escribir...

Discreción de una materialidad que sólo queda fijada en apariencia, la escritura nos recuerda que no se puede tener la última palabra. Aun a despecho de la muerte o desaparición de los protagonistas de un relato, el tiempo narrativo desborda ese límite de una vida que no goza de otra coherencia que la de un *mythos* bien trabado. Al fin y al cabo, "decursos" a ser contados, se nos invita aquí a hacer la experiencia de aquello que no puede ser recogido por un mero "ver", por ese horizonte sincrónico que predetermina el posible significado de aquello que, ha tocado en suerte, acontezca en su interior. Nos encontramos, pues, ante la inviabilidad de un invisible que no se corresponde meramente con la sustracción de la luz, como condición de la visión, a todo intento por parte de ésta para verla. Ya no se trata de aquello que puede ser investido por la mirada y su intención, sino de aquello que convoca, que provoca, una mirada y una dirección infatigable de ésta, que no un lugar de reconocimiento. Si el texto puede inducir, exigir el primer desarraigo,[2] lo hace sólo para recordarnos que guarda continua-

[1] Maurice Blanchot, *L'attente l'oubli*, citado por Michel Foucault, en *El pensamiento del afuera,* Valencia, Pre-textos, 1997, p. 31

[2] *Cfr.* Emmanuele Levinas, *Etica e infinito,* Visor, 1991, 1ª parte de la entrevista.

mente un reducto que escapa a toda apropiación que se pretenda completa. Entonces, la mirada, como lo señala el destacado discípulo de Levinas, Jean-Luc Marion, tiene que aprender de nuevo a perforarse a sí misma, a no descansar más en los fetiches que deciden su grado de obturación,[3] su propósito y su alcance. Quizás escuchar...

"Depender", "desprender",[4] dos verbos cuya *reflexibilidad* apunta a dos concepciones enteramente distintas de la libertad y de todo aquello que se cifra en lo que podemos llamar la *conexión* de una vida. Depender sólo de sí, no aceptar nada que venga del exterior; a lo más, una mayéutica que nos descubra lo que ya estaba ahí desde siempre. O bien, desprenderse, librarse de esa sedimentación historial que resulta del hábito, de la *exis,* para no sucumbir bajo su peso e ir ingrávido hacia lo otro que sí. Si cuando del sujeto se trata sólo de una "forma", podemos hablar; si, para no recurrir a contenidos susceptibles de caer bajo la sombra de la sospecha, nada puede ser dado por descontado, la primera de las alternativas no podrá ser tomada en cuenta sin extremos cuidados. Al fin y al cabo, un principio monolítico de autosuficiencia no resolverá, a estas alturas, lo que de indecidible tiene el problema de la identidad personal. A este respecto, Foucault nos recuerda que aun a partir de fragmentos, notas recabadas e hilvanadas con meticulosidad, "dicta" de autoridad, pensamientos a "propósito de", se puede elaborar, metabolizándolos, una filiación espiritual que redunda en la constitución de un sujeto cuyo precedente nunca puede ser rastreado del todo.[5]

La tarea, pues, no será de desciframiento. No se cuenta con núcleo constituido alguno susceptible de una decodificación. La "verdad local de la sentencia y el valor circunstancial de uso"[6] determinan la tensión del presente de una fuerza que se curva sobre sí para gobernarse, aprendiendo cada vez, forjándose un estilo de apropiación, un carácter que es historia, biografía. Por ende, es la dialéctica en tanto lógica de lo probable la que puede intervenir aquí, no el despiece de un análisis de "partes extrapartes". La articulación del sentido dependerá, entonces, si no de modo absoluto, de esos cortes, esas decisiones tomadas a partir de los elementos, siempre precarios, con los que se cuenta: "buscar buenas razones" será la consigna. Y el relato nos ofrecerá justamente la posibilidad de explorar ese ámbito de lo probable y lo verosímil en el que se mueve la poesía, de someternos a un

[3] *Cfr.* Jean Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige, Presse Universitaires de France, 1991, cap. I "L'idole et l'icone".

[4] Sobre el equívoco a partir de un error de traducción del discurso fúnebre, un texto del propio Foucault, que Gilles Deleuze leyó en dicha ocasión.

[5] *Cfr.* M. Foucault, *La escritura de sí,* en T. Abraham, *Los senderos de Foucault,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, pp. 175-189.

[6] *Idem*.

sinfín de variaciones que, al modo de las eidéticas preconizadas por Husserl, desprendan un "yo", que aun al borde de su desaparición, reemerge refigurado por ellas. Ya sin ese mecanismo de control llamado *autor*, sólo narradores que rectifican continuamente su propia historia.

Relatar la identidad...

"Vehículo privilegiado de la comprensión de sí", según Ricoeur, el relato hace surgir esa unidad estructural de sentido que no aparece en la experiencia inmediata de los acontecimientos que constituyen nuestra vida, unidad en la que se cifra la resolución, entre otras cosas, de antinomias temporales —comienzo, serie infinita— que eliminarían toda posibilidad de adscripción e iniciativa, condiciones ambas de la autodesignación del sujeto, preocupación fundamental de este autor. Concordancia y discordancia cuyos polos no son sólo la contingencia aceptable —arrastrada por ese imán que es el final de una historia— y la dispersión de hechos discretos, sino las dos instancias de una identidad que no puede sino problematizarse. *Idem* e *ipse,* como ese desdoblamiento que matiza todo discurso sobre el Mismo y el Otro al introducir una dialéctica en el interior de cada uno de ellos. La univocidad aquí no tendría cabida.[7]

"Sí mismo", nombre de un diferir cuyo cariz temporal se resolvería, lingüísticamente, en el relato, en esa articulación que hace de una serie de acontecimientos azarosos y disímiles una totalidad singular a partir de la cual una cierta comprensión de sí es posible. Si los comienzos de mi vida necesariamente se desdibujan y su término sólo será contado por otro, necesitamos la ayuda de la ficción para organizar ésta en un conjunto inestable de fabulación y experiencia viva, fugitiva, a condición, claro, de considerar siempre como revisables dichos contornos. Estructura experiencial, pues, que busca, de un modo tácito y sin lograrlo jamás, su expresión más depurada, condensada, en una frase, una palabra. *Dabar,* en hebreo, es tanto "palabra" como "cosa". Y resulta significativo que este término aparezca tantas veces de la mano del utilizado para designar la "Alianza", *Berit*, que define la identidad de un pueblo a pesar de su recurrente infidelidad y su enmienda. Contra la erosión del tiempo, más acá de la identidad numérica o cualitativa de una permanencia que se sustrae a accidentes y peripecias, es el empeño de la palabra dada la que definirá el *ipse*, esa instancia cuyo mantenimiento exige, paradójicamente, una desposesión extrema. Renuncia a aquello que la inercia del tiempo ha depositado en nuestro haber, a todo "visible dado" en el que la mirada pueda por fin descansar, el *ipse*, con toda

[7] *Cfr.* P. Ricoeur, *Sí mismo como otro,* Siglo XXI, Madrid, 1996, cap. 10, "¿Hacia qué ontología? III. Ipseidad y alteridad", pp. 351-353.

su precariedad, nos sale al encuentro justamente ahí donde las variaciones imaginativas sobre una *mismidad* inflexible como núcleo de la personalidad llegan a su límite.[8] Liberarse que ya no depender del *idem* que garantiza un conjunto de rasgos reconocibles y, sin embargo, en tal despojamiento, empuñar la propia palabra.

Al fin y al cabo, ya en la reducción husserliana que intentaba seguir los hilos de la constitución trascendental, nos las veíamos con una conciencia que se ve "comprometida" por, "implicada en" aquello de lo que, en tanto constructora de toda objetividad, tendría que dar cuenta. Garantizada la movilidad de la *noesis* por cinestesia del cuerpo, difícilmente podrá el ego retraerse más acá de esa "esfera de la propiedad" sin arriesgarse a una existencia angélica y solipsista. Tal es la anacronía de la encarnación. Cito a Emmanuel Levinas: "El proceso de constitución que se da siempre que hay representación, se invierte en el 'vivir de...' Esto de lo cual vivo, no está en mi vida como lo representado [...] [sino que] llega a ser, en el seno de la constitución, la condición del constituyente".[9]

Inherencia corporal y mundana, no susceptible de variaciones ficticias que hagan de ella una cualidad contingente. Aun cuando se pone definitivamente a prueba la identidad de un personaje que escapa ya al control de la trama y de su principio de orden, todavía encontraremos en esta extremación narrativa una condición que la hermenéutica de la existencia considera insalvable, en tanto que subyace a toda noción del obrar y del sufrir: nuestro anclaje corporal en el mundo. A pesar de que la carne guarde una cierta ambigüedad concerniente a la pertenencia de "mis" experiencias a "mí mismo" —mi experiencia perceptiva siempre se prolonga para ser tal en la de otros, como lo señala Merleau-Ponty—, sólo de un tratamiento neutralizador puede derivar la puesta en suspenso de tal pertenencia. En una fórmula de claros ecos levinasianos, Ricoeur se pregunta: "Lo inviolable ¿no es la diferencia entre el sí y el mismo, desde el plano de la corporeidad?"[10] Fragilidad derivada de esa exposición del "sí" por el cuerpo, por una encarnación que es desde siempre, como lo señala Levinas a propósito de la encarnación cristiana un "estar expulsado de sí",[11] un vivir en las fronteras de sí mismo. Escisión entre el yo y el sí en el interior de un lapso que no es otra cosa que la materialidad del sujeto: ese encontrarse con el propio ser duplicado en deber, ese "deber llevarse a sí mismo a cuestas" analizado por Levinas en ese texto obsesivo, cercano al delirio y a la lucidez suprema que es *De la existencia al existente*. Doblez que al tiempo que una apertura —el "sí"

[8] *Cfr. ibidem,* pp. 126-137.

[9] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 147.

[10] M. Foucault*, op. cit.,* p. 151.

[11] *Cfr.* E. Levinas, "¿Un Dios Hombre?, *Entre nosotros*, Valencia, Pre-textos, 1993.

queda expuesto— supone el curvarse de una interioridad que se sustrae a los dictámenes de la cronología histórica, interioridad que como memoria es una inversión de dicho orden, y que puede por ello resistirse a ser "nada más que pasado", a que su muerte sea sólo el punto de impacto y de entrada, sin derecho de réplica y sin retorno, a la totalidad. Cito a Levinas: "La interioridad instaura un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad, un orden en el que todo está pendiente, en el que siempre sigue siendo posible lo que, históricamente, no es ya posible."[12]

Del "entretiempo" del destino...

"Lo ficticio no se encuentra jamás ni en las cosas ni en los hombres, sino en la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos: encuentros, proximidad de lo más lejano, ocultación absoluta del lugar donde nos encontramos."[13]

¿Qué operación, podemos preguntar, lleva a cabo la imagen como vehículo de la ficción en el seno del ser?[14] En su ensayo de claros ecos platónicos, *La realidad y su sombra*, Levinas nos invita a seguir el cauce *crudo* de la sensación que puede exentarse de su función constituyente, que no desemboca en la articulación de un cosmos. Atendiendo a su cualidad *per se*, al margen de un contexto que le otorgara un sentido cabal, cósmico, la sensación puede hacernos retroceder hasta las capas últimas de temporización, como *Urimpression,* o bien puede introducirnos en ese ámbito de lo *sensible*, duplo del ser, del que habla Levinas en su excepcional ensayo. Si bien la síntesis de los escorzos, de las parcelas que nos ofrecen, el mundo en la percepción se anuncia sin término —de ahí que el mundo sea para Husserl una idea regulativa infinita—; de modo inverso, nos encontraríamos, en el caso del arte, con una obra cuya compleción, asegurada más allá de las posibles causas empíricas de interrupción, nos habla de un destino ajeno ya a la tarea de dar continuidad y coherencia al universo. Guirnaldas silábicas, texturas visuales, líneas auditivas, destellos táctiles, los datos sensibles que, siguiendo las correspondencias de Baudelaire, "desbordarían por sus significaciones el elemento en el que se los supone encarnados",[15] pueden llegar a empecinarse en una materialidad que no es más avatar del espíritu, que ya ni siquiera juega dialécticamente con éste. ¿Acaso la imagen, al aislar un objeto, no lo duplica relevando al original de su faena? La cosa misma y su

[12] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 79.

[13] M. Foucault, *El pensamiento del afuera,* Valencia, Pre-textos, 1994, p. 27.

[14] *Cfr.* E. Levinas, "La realidad y su sombra", *Los imprevistos de la historia* (trad. de T. Checchi), Salamanca, Sígueme, 2006.

[15] E. Levinas, *El humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI Editores, 1993, p. 23.

imagen: no estaríamos ante una degradación, sino ante una simultaneidad que se cumple como alegoría en la sensación. La imagen no tendría la transparencia del signo, sería el oscurecimiento del ser, su portar siempre una careta. Cito: "Lo sensible – es el ser en la medida en que se parece a sí mismo, en que fuera de su obra triunfal de ser, arroja una sombra, desprende esta esencia obscura e inasible, esta esencia fantasmática que nada permite identificar con la esencia revelada en la verdad."[16]

El arte entablaría así un comercio con la realidad que no se refiere sino a su reflejo, a su sombra. Se pregunta Levinas si no es la imagen un desfallecimiento del ser en ritmo, un caer, *cadere,* en cadencias que lejos de iniciar un diálogo no piden más que nuestro consentimiento, nuestra capitulación ante sus secuencias seductoras. El tópico del compromiso artístico recibiría un grave desmentido si es que el arte en verdad supone este sustraerse de los derroteros del mundo. Y su tan proclamada independencia, más que implicar el desinterés que se pide de toda experiencia estética, se traduciría en una suerte de sumisión a la resonancia acompasada de la imagen. Como lo formula vivamente Levinas, "escuchar música es no ceder a la tentación de bailar".[17]

El ritmo, trocado ya en categoría estética general, operaría así, por su indiferencia con respecto del mismo, una liberación del orden del mundo. El arte, a contrapelo de la forma como *morphé*, como superficie vuelta hacia la luz y lo inteligible, se vale del estatuto más rudimentario de la sensación y de su literal "desprendimiento" del objeto. "El sonido es la cualidad más 'desapegada' del objeto [...] Resuena impersonalmente."[18] Relevados del cometido de la sustancia, los conjuntos sonoros, visuales, táctiles de la obra de arte, se impondrían al espectador sin que haya resquicio alguno para la iniciativa. "Exterioridad de lo íntimo",[19] el sujeto deviene espectáculo, uno más entre-las-cosas. Última tentación del san Antonio de Flaubert: abandonarse al oleaje neutro de la materia, a su danza indiferente y perpetua. Auténtica participación extática, "goteo continuo del lenguaje",[20] según la fórmula empleada por Foucault en su *Pensamiento del afuera*.

Ahora bien, la imagen, sumida en su opacidad indiferente, permanece en un "más acá" carente de interioridad, en un entretiempo que se sustrae a su tarea de presente. Si el presente es tal sólo por su fugacidad, en la imagen nos encontramos con un instante impotente para forzar la venida del

[16] E. Levinas, *Los imprevistos de la historia*, p. 129.

[17] *Ibidem*, p. 122.

[18] *Ibidem,* p. 123.

[19] *Idem*. Idea que coincide llamativamente con su desarrollo por parte de M. Foucault, en su reflexión sobre la obra de Blanchot, en *El pensamiento del afuera*.

[20] M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, p. 74.

futuro. El poder de la realidad se retira de su doble dejándolo simplemente durar. Fijación enteramente distinta de la del concepto que ofrece la realidad a nuestros poderes, que abre una dialéctica que, si no es aún el tiempo, apunta hacia las realizaciones efectivas en él. El arte no reproduce un arresto del tiempo, *es* su caída a un más acá de éste, su conversión en destino. El futuro se anuncia como eternamente inminente sin llegar jamás: la flecha no acaba de llegar al blanco. La imagen será, pues, la residencia del destino, de esa fatalidad que en la salud del tiempo no tiene lugar, no puede tener lugar más que retrospectivamente y la antinomia que nos revela dicha mirada atrás no es más que el anuncio de la tragedia. "Los seres entran en su destino porque están representados»,[21] sentencia Levinas. La detención del tiempo llevada a cabo por el arte realiza la condición inherente a la tragedia: libertad y necesidad se dan simultáneamente. En esta misma línea, Paul Ricoeur nos dice: "La paradoja de la construcción de la trama es que invierte el efecto de contingencia, en el sentido de que hubiera podido suceder de otro modo o no suceder en absoluto, incorporándolo de alguna forma, al efecto de necesidad o de probabilidad ejercido por el acto configurante".

Trabajo de configuración, la elección del artista fija de una vez por todas hechos, rasgos, personajes cuya historia dura todavía, como en un túnel, sin avanzar. Reiterándose una y otra vez, sin que lo inédito tenga cabida alguna. Cito de nuevo a Levinas: "Los acontecimientos relatados forman una situación —se asemejan a un ideal plástico. El mito es esto: la plasticidad de una historia [...] [El] ritmo transforma el tiempo en imagen".[22]

De ahí quizás la tentativa estructuralista de dar con una matriz lógica cuya operación consista, en el relato heroico por ejemplo, en restablecer el orden perturbado; fin con respecto al cual toda búsqueda, toda derivación peripécica no es sino un simple resto diacrónico, un retraso.[23] El principio de clausura de la historia, elemento narrativo analizado cuidadosamente por Ricoeur, cuenta con una inercia tal que polariza su desarrollo hacia un cierre anticipado que, según Levinas, no pasa, siempre está ahí para nosotros, permitiéndonos leer el tiempo al revés, el principio en el final, asimilando toda contingencia a una serie rítmica, impersonal. Como si el intento estructuralista se viera auspiciado por esta introducción de una "naturaleza muerta del instante" que se retira del tiempo. Ya Maurice Blanchot hablaba del "pequeño infierno de la eternidad literaria".[24] Arte que para Levinas es

[21] E. Levinas, *op. cit.,* p. 132. *Cfr.* P. Ricoeur, *Sí mismo como otro,* pp. 140-141.

[22] *Ibidem,* p. 133.

[23] *Cfr.* M. Foucault, "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo", en *Historia y narratividad,* Barcelona, Paidós, 1999.

[24] Cit. por Merleau-Ponty, en *Parcours*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1997, p. 123. En noviembre de 1948, apareció por primera vez en *Temps Modernes*, "La realidad y su sombra",

presentimiento del destino, temor por el futuro, que en su espacialización del tiempo consagra al ídolo fijo, cruel. ¿Nos devuelve el arte a la circularidad del paganismo? “Enfermedad del tiempo” lleva por título una trilogía de Carlos Fuentes que se ocupa de personajes atrapados en una especie de temporalidad de círculos concéntricos, de espacios asfixiantes, una interioridad vista desde el exterior. Recordemos *Aura.*[25]

Pero ¿qué pasa cuando dicho principio de clausura entra en crisis, cuando la interpretación-interlocución hace hablar a “esa estatua inmóvil”, a esos labios oraculares pero sellados en un entretiempo del que sólo un futuro real los puede arrancar? Cito a Levinas: “La proscripción de la imágenes es verdaderamente el supremo mandamiento del monoteísmo, de una doctrina que rebasa el destino —esta creación y esta revelación a contrapelo”.[26]

De la salud del tiempo, la promesa...

Sólo de una constitución frágil, expuesta, se ocupa la medicina; y el escritor, nos recuerda Deleuze, es un médico que se ocupa de una enfermedad que no es sino el alto de un proceso y cuyos síntomas se funden con los del mundo.[27] Quizás no nos quede más remedio que escribir aun bajo pena de congelar el tiempo. Sin embargo, puede suceder que si, corrientemente, la obra se ofrece como un orden posible y cerrado que de cara al mundo de la iniciativa y la responsabilidad no pide sino nuestro asentimiento, nuestra complicidad -—constituyendo por ello una suerte de evasión—, exista en ella una veta que supone justamente lo contrario. Al fin y al cabo el mundo “real” del que se excluye el espacio literario es a pesar de todo, un mundo “cuyo ordenamiento”, nos recuerda Levinas, “no impide sufrimiento humano alguno”,[28] cuya lógica totaliza los seres con una indiferencia más radical que la de una ficción que, no obstante, es siempre una exploración

precedida de una presentación firmada como *T.M.* Se trata de un texto de Merleau-Ponty que, si bien defiende a su colega, Jean Paul Sartre de la corrosiva crítica que implícitamente hace Levinas de su texto *L'imaginaire*, reconoce la agudeza del planteamiento levinasiano.

[25] *Aura* ilustra de una manera impactante la tesis de Levinas. En este relato no sólo los personajes —como en toda obra literaria, según nuestro autor— estarían encerrados en un lapso cerrado que tendrá lugar cada vez que alguien emprenda la lectura, sino que hacen extensivo ese durar rotativo a todas las veces que, como el lector está obligado a inferir, Consuelo y el general se encuentren. Cita con el destino que trasciende fechas y nombres, que va más allá de lo que efectivamente leemos.

[26] E. Levinas, *op. cit.,* p. 136.

[27] G. Deleuze, “Literature and life”, *Critical Inquiry*, vol. 23, núm. 2, invierno 1997, p. 228.

[28] E. Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1975, p. 51.

en el reino del bien y del mal, un laboratorio moral que reconoce la asimetría irresoluble de agentes y pacientes, como lo apunta Ricoeur, "diferencia que", en palabras de Levinas, "no deja dormir el mundo y que perturba el orden en el que el ser y el no ser se ordenan dialécticamente".[29]

Una interioridad que significa precisamente por su incapacidad de encerrarse en el interior (incapaz de sustraerse del todo al murmullo de un "afuera" radical al que se encuentra arrojada y en el que el lenguaje se insinúa, a pesar de su posibilidad extrema —la de llegar a otro— también con su potencia reiterativa, neutra), una interioridad tal, es, como ya se dijo, una interioridad que pone a prueba la historia como totalización. Hablamos, pues, de una *ipseidad* que cuenta aún con la acción como correlato auténtico de la actividad mimética y que puede irrumpir con lo posible ahí donde la historia se ha empeñado en su absurdo, en su inviabilidad**.** Es tal vez sólo ese mantenimiento de sí que exige la palabra dada, el empeño puesto en ella, el que impide la cerrazón del instante, la esclerosis de la imagen que se complace en sí misma. El futuro que abre la promesa pone así en crisis todo principio de clausura de una historia, aun a pesar del punto de impacto de la muerte. "Esto no podrá ser sino una intriga sin tema",[30] nos dice Ricoeur, a propósito de la intriga ética puesta al descubierto por Levinas. Ahí el límite de una identidad que debe salir del intervalo de la narración —aun cuando éste busque expresar la temporalidad en la que se inscribe— para, llevando consigo las lecciones de la misma, acceder a la salud del tiempo; tiempo que sólo es tal porque hay "otro" que solicita modestamente esa salida, ese despojamiento, quizás, hasta de la propia historia y de lo que ésta tiene de irreparable, para en verdad empezar...

[29] E. Levinas, *op. cit.,* p. 52.

[30] M. Foucault, "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", *Répondre d'autrui*, Langages, À la Baconnière, Neuchâtel, Suisse, 1989, p. 36 "ce ne pourra être qu'une intrigue sans thème".

LA ALTERIDAD COMO FUNDAMENTO DEL PENSAMIENTO ÉTICO DE EMMANUEL LEVINAS Y PAUL RICOEUR

Josefina Reyes Pedraza*

RESUMEN La diferencia entre la propuesta ética de Emmanuel Levinas y la de Paul Ricoeur radica en la manera como los dos autores franceses han leído la *Meditación cartesiana* de Husserl. En dicha meditación, Husserl reflexiona sobre la alteridad del otro, la intersubjetividad, a quien deduce a través de una apercepción por analogía, el otro se convierte en mi *alter ego*, mi *análogon*. En cambio, para Levinas el otro es el extranjero por excelencia, que no puede ser conocido o deducido a partir de mi yo. Ricoeur toma una postura cruzada en la cual el otro ya hace parte de mí mismo como otro.

ABSTRACT The difference between the ethical proposal of Emmanuel Levinas and that of Paul Ricoeur lies in the way the two French authors have read the *Cartesian Meditation* of Husserl. In this meditation, Husserl reflects on the alterity of the other, intersubjectivity, he deduces through an apperception by analogy, the other becomes my alter ego, my analogon. In contrast for Levinas the other is the foreigner par excellence, who cannot be known or deduced from myself. Ricoeur takes a cross-like stand in which the other is already part of myself as another.

* Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Palabras clave
Husserl, intersubjetividad, disimetría, reciprocidad, fenomenología

Keywords
Husserl, intersubjectivity, disssymmetry, reciprocity, phenomenology

> La relación entre el mismo y el Otro es una deferencia del Mismo hacia el Otro en la que podemos reconocer la relación ética.
>
> *Emmanuel Levinas*

En los tiempos actuales, caracterizados por un predominio de creencias y prácticas políticas, económicas, sociales y culturales que excluyen al otro, privilegiando el individualismo, el egocentrismo, la autodeterminación con base en intereses propios, marginando frecuentemente a los demás, se hace necesaria una reflexión que rescate al *Otro*, como elemento esencial de un pensamiento ético, donde precisamente *el Otro* constituye el fundamento indispensable para la conformación de una auténtica ética.

El concepto de *alteridad* está presente, como contenido, desde el origen mismo de la filosofía, aunque el término es relativamente reciente. Buscando en la tradición metafísica aquellos elementos que puedan ser considerados como origen de la diferencia y la alteridad, encontramos como punto inicial la sentencia parmenídea de "es lo mismo pensar y ser".[1] Dicha sentencia marca el predominio ontológico al equiparar ser y saber, lo cual representa al mismo tiempo una articulación y un repliegue dentro de sí, un retorno a la identidad pasando por la multiplicidad y la diferencia. Pero, de manera paradójica, en esta sentencia parmenídea que lleva al Uno, se encuentra una dificultad que orienta el pensamiento hacia una dimensión más profunda de la unidad y que consiste en descubrir el carácter del Uno pensado contra los muchos.

En el *Sofista* platónico, puede captarse cómo es precisamente la diferencia la que introduce la unidad entendida como articulación de los géneros supremos. En efecto, en los diálogos de Platón se da la relación de contrariedad Uno-muchos, a cuyo través la diversidad y la comunicación introducen en las ideas movimientos y relación al otro. Es, pues, en el pen-

[1] Leonard Samoná, *Diferencia y alteridad*, Madrid, Akal, 2005, p. 7.

samiento griego que posee una orientación radical al Uno, donde, también, la alteridad está sujeta en última instancia a la tutela del Uno.[2]

Etimológicamente, el sustantivo *alteritas* está tomado del adjetivo *alter* para indicar técnicamente *la cualidad o el hecho de ser otro*. La alteridad es tema presente en varios representantes del pensamiento filosófico actual, aunque merecen mención especial el pensar de Paul Ricoeur y el de Emmanuel Levinas.

La intención de este ensayo consiste en la búsqueda de la fuente común de la cual partieron ambos filósofos para establecer su postura personal sobre la alteridad. Según Manuel Maceiras Fafián, las discrepancias proceden de convicciones mucho más hondas que las puramente reflexivas o filosóficas, que afectan el *status* ontológico del ser humano no reductible para ninguno de los dos, a ser-en-el-mundo. La divergencia de sus propuestas filosóficas tiene su origen en la interpretación que cada uno ha realizado de la quinta *Meditación* cartesiana de Edmund Husserl.[3]

La quinta *Meditación cartesiana*

Surgimiento de la experiencia del Otro

Para elaborar una teoría constitutiva de la experiencia de lo otro, se debe encontrar el hilo conductor trascendental y lo tenemos "en el Otro experimentado, tal como se me da directamente y por profundización en su contenido óntico-noemático (puramente en cuanto correlato de mi *cogito*…)".[4] En este contenido se enuncia ya el carácter múltiple y la dificultad de la tarea fenomenológica. Experimento a los Otros en unánimes multiplicidades mutables de experiencia: como objetos psicofísicos que están en el mundo, pero también los experimento como sujetos; mi experiencia de los Otros no se reduce a meros objetos psicofísicos (aunque también lo

[2] *Cfr. ibidem,* pp. 5 a 8.

[3] *Cfr.* Manuel Maceiras Fafián, en la presentación que hace de la obra de Paul Ricoeur, *De otro modo, Lectura de De otro modo que ser, o más allá de la esencia de Emmanuel Lèvinas*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. VII. Conviene recordar (con Ramón Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología,* Buenos Aires, Losada, 1941, p. 198) que Husserl propone su fenomenología trascendental como la ciencia perfecta que garantiza solidez inapelable y carácter absoluto a una filosofía universal. Comienza con la reducción de la realidad del mundo a la conciencia mediante la suspensión de sus aspiraciones trascendentales, con la cual parece haber suprimido todas las presuposiciones y los prejuicios de la actitud natural permitiendo, por medio de la reflexión, el análisis y la comprobación intuitiva de la trama por la cual se constituye el mundo ante nosotros.

[4] Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (trad. José Gaos y Miguel García-Baró), México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 151.

son) que están ahí en el mundo, sino que además son sujetos respecto de ese mismo mundo, sujetos que no sólo tienen experiencia del mundo, sino incluso tienen experiencia de mí, como yo la tengo de ellos.

Todo sentido que tenga y pueda tener para mí cualquier ser, tanto en su esencia como en su existencia concreta, "es sentido en —o bien, a partir de— mi vida intencional, a partir de su síntesis constitutiva, aclarándoseme y revelándoseme en los sistemas de verificación unánime".[5]

La esfera de lo mío propio, abarca también la intencionalidad dirigida a algo ajeno, sólo que, en un principio por motivos metódicos, debe quedar eliminado temáticamente el rendimiento sintético de ella: la realidad de lo ajeno para mí.

Husserl expone así la constitución del sentido del *alter ego*:

> En esta señalada intencionalidad [dirigida a algo ajeno] se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi ego monádico en lo propio de él mismo, y se constituye en ego, no como yo mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi "mónada". Pero el segundo ego no está ahí sin más, dado propiamente el mismo, sino que está constituido como *alter ego*; en donde el ego aludido como parte por esta expresión (*alter ego*) soy yo mismo en lo mío propio. El "otro" remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual.[6]

Surgimiento de la conciencia del Otro

El hecho de que mi conciencia pueda contrastarse con algo otro o que pueda yo tener conciencia de otro que no soy yo (de algo ajeno a mí) supone que no todos los modos de conciencia míos propios son modos de mi conciencia de mí mismo. Si el ser verdadero se constituye originariamente por unanimidad de la experiencia, tiene que haber frente a mi experiencia de mí mismo y a su sistema de unanimidad (es decir, el de la exposición de mí mismo en mis propias notas) otros tipos de experiencia con su sistema de unanimidad que no son parte o fragmento de mí. "El hecho de la experiencia de lo ajeno (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y, en él, de otros (no-yo en la forma de Otro yo)".[7]

Tratando de seguir el curso de la exposición intencional de la experiencia de lo ajeno, vemos que el sentido óntico, "mundo objetivo", se cons-

[5] *Ibidem*, p. 152.
[6] *Ibidem*, p. 154.
[7] *Ibidem*, pp. 167-168.

tituye en varias etapas sobre el fundamento de mi mundo primordial. La primera de estas etapas es la constitución del "Otro" o de "otros en general", o sea de "egos" excluidos de mi ser concreto propio. Debido a esto, se lleva a cabo la superposición universal de un estrato de sentido sobre mi mundo primordial, y mediante esto se convierte en el fenómeno de un mundo "objetivo" que es el determinado como uno y el mismo para cualquiera, incluido yo mismo. La aparición del otro yo (como lo primero ajeno en sí) "posibilita constitutivamente un dominio nuevo e infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, un mundo objetivo, al que pertenecemos los otros todos y yo mismo".[8] Pero los "otros" no quedan aislados, sino que más bien se constituyen en la esfera de lo mío propio. Se conforma una comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros; se puede decir comunidad de mónadas que compone el mundo único e idéntico.

"En este mundo se presentan luego de nuevo todos los yoes, pero en tanto que objetos del mundo, en apercepción objetivadora, con el sentido de hombres o de hombres psicofísicos".[9] Gracias a este formar comunidad, la intersubjetividad trascendental tiene una esfera intersubjetiva propia en la que constituye intersubjetivamente el mundo objetivo.

Hablaremos ahora de la naturaleza especial: mi cuerpo vivo y físico tiene en mi esfera primordial, en tanto referido a mí mismo, el modo de estar del "aquí", todos los demás cuerpos físicos —con ellos el cuerpo del Otro— tienen el modo de estar allí; pero, debido a mis cinestesias, puedo cambiar de lugar e ir de acá para allá y convertir el "allí" en mi "aquí" cambiando la percepción de las cosas. "El Otro está dado apresentativamente en apercepción como 'yo' de un mundo primordial, o de una mónada, en que el cuerpo vivo de él está originariamente constituido y experimentado en el mundo del aquí absoluto, justamente como centro de acción para su gobierno."[10]

Entonces "yo" desde el "allí" tengo dado en apercepción como cuerpo ajeno físico y vivo el *alter ego*, el cual es índice del "mismo" cuerpo físico en el modo "aquí" como aquel del que el otro tiene experiencia en su esfera mónadica. La paradoja planteada hasta este momento es cómo aceptar la experiencia de la constitución del otro: por un lado, como lo señala en el parágrafo 52, constituido como "modificación intencional" de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, donde surge el otro en tanto que fenomenológicamente "modificación" de mi yo mismo; por otro lado, como lo desarrolla en el parágrafo 53, en el que al trasladarme del

[8] *Ibidem*, p. 169.
[9] *Idem*.
[10] *Ibidem,* p. 181.

modo del "aquí" al modo del "allí", el otro aparece con las propiedades que yo mismo poseo en mi situación del "aquí", donde el *alter ego* tiene en su ámbito perceptivo experiencia del mundo y dentro de estos de mí mismos como otro *ego;* o también es un *ego* porque tiene experiencia de otro-yo de otro *alter ego.*

De la disimetría a la reciprocidad

La *disimetría* y la *reciprocidad* son dos conceptos importantes para la comprensión de la alteridad en Levinas y Ricoeur. Para el desarrollo de estos conceptos, partiremos de la "disimetría originaria" establecida por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* al enfatizar el "yo" en la relación entre el "yo y el otro". Comenzaremos recordando que la máxima expresión de la *egología* de la conciencia queda establecida en la cuarta *Meditación* cuando se establece que "la alteridad del otro, como cualquier otra alteridad, se constituye en (in) mí y a partir de (aus) Mí".[11] Tratando de salvar a la fenomenología de quedar atrapada en el solipsismo, Husserl desarrolla la constitución del otro: primero en mí y a partir de mí y, después, como "ego para sí mismo precisamente como otro, es decir, como sujeto de experiencia con igual razón que yo, sujeto capaz de percibirme a mí mismo como perteneciente al mundo de su experiencia".[12] Aquí queda claramente establecida la paradoja[13] de la quinta *Meditación cartesiana*: de la constitución en mí y por mí; y la constitución del otro en cuanto otro.

Husserl comienza dicho proceso de constitución con la reducción del *ego* a su "esfera de lo propio" o "esfera de pertenencia" centrada en mi cuerpo vivo sin ninguna referencia a un otro exterior a esta esfera; y es aquí, en la cumbre de esta reducción a la esfera de pertenencia, donde a Ricoeur le parece ver el intento de solución a la paradoja: si tomamos como verdad que esta carne mía se ofrece como *análogon* primero de una carne distinta cuya experiencia inmediata, intuitiva, me será inaccesible para siempre, entonces la disimetría originaria será insuperable. Pero aparece aquí la presun-

[11] P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005, p. 164.

[12] *Idem*.

[13] Según Ricoeur, esta paradoja en apariencia insoluble es la siguiente: por un lado, la reducción de todo sentido a la vida intencional del ego concreto implica que el otro se constituya en mí y a partir de mí; por otro lado, la fenomenología debe dar cuenta de la originalidad de la experiencia del otro; precisamente como en la experiencia de alguien distinto de mí. Propone como solución que en la *Auslegung* (como explicitación fenomenológica) se constituye polarmente lo propio y lo ajeno: el otro está incluido en mi existencia no como algo dado, sino en cuanto ésta comporta un horizonte abierto e infinito (*Cfr.* P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 pp. 65-70).

ta "aprehensión analogizante" que hace de la relación de mí con lo extraño una relación de modelo con la copia y permite hablar de "apresentación",[14] a falta de "presentación" o de traslación aperceptiva. Esta aprehensión analogizante se refuerza, primero, con la relación de "emparejamiento" o *parificación* (*Paarung*) y, segundo, con el recurso a la imaginación, al decir: el otro está allí donde yo podría estar si me desplazase, haciendo coincidir el aquí para él con un allí para mí. La aprehensión analogizante tiene el mérito de conservar intacto el enigma de la alteridad:

> Ciertamente, el otro no queda como un desconocido para mí, si no yo ni siquiera podría hablar de él; sólo permanece "apercibido", no sólo como otro distinto de mí mismo, en el sentido exclusivo del término, sino como otro yo, un alter ego, en el sentido analógico del término; así, la analogía protege la incognoscibilidad de principio de la experiencia para sí del otro; en este sentido, el yo y el otro no " 'comparecen' verdaderamente; sólo yo comparezco, soy 'presentado'; el otro, presunto análogo, permanece apresentado".[15]

Sobre esta disimetría, a la vez superada y preservada, se constituyen alternativamente un mundo natural común y comunidades históricas y, según Ricoeur, "estos dos nuevos grados de constitución se presuponen por la relación de reciprocidad".[16] Estas operaciones de comunicación obtienen la reciprocidad a partir de la asimetría. Se trata de una constitución de segundo grado: "es preciso que el otro sea mi análogo para que […] la experiencia de mí entre en composición con la experiencia del otro sobre una base de reciprocidad".[17] Pero para esta fenomenología no existe más que un *ego*, multiplicado asociativamente. Lo que Husserl busca es el equivalente de la monadología leibniziana, que hace entrecruzar perspectivas múltiples en la experiencia común de la naturaleza, en lo que Husserl llama "síntesis de identificación".[18] Pero después de este recorrido la vivencia propia del otro me sigue siendo inaccesible para siempre.

En Emmanuel Levinas, la disimetría originaria entre el yo y el otro procede desde el polo otro hacia el polo yo. Ese giro coloca a la ética como

---

[14] Sobre la *apresentación*, dice Husserl: "La intencionalidad […] hace objeto de representación un 'co-ahí' que, sin embargo, no está él mismo ahí, que jamás puede llegar a estar el mismo ahí. Se trata pues de una especie de hacer compresente de una especie de *apresentación*" (E. Husserl, *op. cit.*, p. 172). *Cfr.* Francisco X. Sánchez Hernández, *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en Emmanuel Levinas*, México, Universidad Pontificia de México, 2006, pp. 17 y *ss*.

[15] P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, pp. 165-166.

[16] *Ibidem*, p. 166.

[17] *Idem*.

[18] *Idem*.

filosofía primera respecto de la ontología. En *Totalidad e infinito*,[19] la idea de ser asimila todas las diferencias (incluidas las instituidas entre yo y el otro). En este sentido, ser y totalidad se imbrican mutuamente. El cambio de la totalidad ontológica al infinito se da gracias a la mediación del rostro. La guerra suspende la moral e interrumpe la continuidad de las personas presentando un simulacro de la "ontología de la totalidad", pero la escatología de la paz abre la mirada "al resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro".[20]

En esta conquista de la exterioridad el *ego* no es ignorado; consiste en su propia identificación a sí que se cierra sobre el disfrute de su mundo. El extraño turba su mundo. "El mismo y el otro entran en una relación cuyos términos nunca formarán una totalidad".[21] El rostro no aparece en el sentido de una representación, sino que se expresa, enseña, interpela, no se da por la visión, se revela por la palabra. Y concluye Ricoeur: "En una relación inversa a la de la 'aprehensión analogizante' de Husserl, el rostro une trascendencia y epifanía. Pero la epifanía no es una aprehensión analogizante, sino una revelación *sui generis*. El yo, interpelado, es arrancado a su estado de separación y de disfrute de sí y llamado a responder. Por ello, responsabilidad no es afirmación de *ipseidad*, sino respuesta según el modelo del 'heme aquí' de Abrahán".[22]

La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad. "El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero […] [los cuales] se presentan como iguales [y] Su igualdad en esta pobreza esencial consiste en referirse a un tercero, así presente en el encuentro y al que en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se une a mí. Pero me une a él para servir, me manda como un señor."[23]

La justicia que pone en escena al tercero sólo me alcanza por el rostro del otro: "El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia".[24] La asimetría original continúa aquí, ya que si se intercambiaran el yo y el otro se retrocedería del infinito a la totalidad. Paul Ricoeur busca en *De otro modo que ser, o Más allá de la esencia*, la manera en que la filosofía de la asimetría ética del otro pueda explicar la reciprocidad entre lo que él considera desigualdades; y esto cree encontrarlo en la sentencia de Levinas: "La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir a la igualdad; ella

[19] *Cfr.* E. Levinas, *Totalidad e infinito*. *Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1997.

[20] *Ibidem,* p. XIII. Cit. por P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 167.

[21] P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, p. 167.

[22] *Ibidem*, p. 168.

[23] E. Levinas, *op. cit.*, p. 226.

[24] *Idem*.

garantiza la felicidad”.[25] Considera que este reconocimiento mutuo invita a olvidar la asimetría originaria, lo cual nos recordaría, “en primer lugar, el carácter irremplazable de cada uno de los miembros del intercambio; uno no es el otro; se intercambian dones, pero no lugares. Segundo beneficio […] protege la mutualidad contra las trampas de la unión fusional, ya sea en el amor, en la amistad o en la fraternidad […] se preserva una justa distancia en el corazón de la mutualidad, justa distancia que integra el respeto en la intimidad”.[26]

Concluyendo: de las dos asimetrías éticas señaladas en la relación entre el yo y el otro, Husserl opta por el polo del Yo, en cambio Levinas otorga siempre la deferencia al Otro; por su parte, Ricoeur considera que el “reconocimiento mutuo” (de Levinas) invita a olvidar la asimetría y, por esta razón, opta por la reciprocidad que establece (a su juicio) una justa distancia y respeto en la intimidad. Finalmente, para ambos filósofos no existe ética sin trascendencia, sin alteridad.

[25] E. Levinas, *Autrement q´être…*, p. 35. Cit. por P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, p. 170.

[26] P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, p. 266.



III. ARTE Y RELIGIÓN

"SERÉIS SANTOS". REFLEXIONES EN TORNO AL "ANIMAL PROFÉTICO" LEVINASIANO

Silvana Rabinovich*

"Seréis santos, porque Yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo."
Levítico, 19:2

RESUMEN El llamado a la santidad es una constante en la Torah, por lo que Silvana Rabinovich nos recuerda diez momentos para alcanzar la santidad: el temor a los padres; la temporalidad; las ofrendas; la preocupación principal por los pobres; la búsqueda de la verdad; la dignidad del trabajador; la responsabilidad por el otro; la búsqueda del equilibrio entre el amor y la justicia; la protección de los ancianos y de los extranjeros, y la obediencia hacia los padres. Asimismo, habla de la paz como un llamado a la santidad. Si Aristóteles definía al hombre como un "animal político", Levinas nos dice que el hombre es un "animal profético", que está llamado a hablar a y en nombre de Dios.

ABSTRACT The call to holiness is a constant in the Torah, so Silvana Rabinovich reminds us of ten moments to reach holiness: fear of parents; temporality; offerings; the main concern for the poor; the search for truth; the dignity of the worker; responsibility for the other; the search for balance between love and justice; protection of the elderly and foreigners, and obedience to parents. The author also speaks of peace as a call to holiness. And if Aristotle defined man as a "political animal," Levinas tells us that man is a "prophetic animal," who is called to speak to and in the name of God.

* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Palabras clave
santidad, Torah, judaísmo, paz, profetismo

Keywords
holiness, Torah, Judaism, peace, prophecy

Santidad: algunas instantáneas

Imperativo que causa extrañeza, la santidad se impone como un deber ante el oído de Moisés, quien se ve obligado a transmitirla; pero ¿de qué manera se convierte en *santo*? ¿Acaso la santidad es universalizable? A decir del Texto, las palabras que anteceden al mandamiento están precedidas por una orden: "Habla a *toda* la congregación de los hijos de Israel y diles…" Esto significa que todos los oyentes son testigos, y un testigo no habla en nombre propio, sino siempre por otro y para otros. Rashi (Rabi Simón Itzjaki, Francia, siglo XI) sostiene que se trató de un pronunciamiento público, ante toda la congregación, porque "la mayoría de los cuerpos de la Torah (de)penden de esta *parashah*". Ambos capítulos constituyen la columna vertebral de la enseñanza (*Torah* se traduce como "enseñanza").

La *parashat kdoshim*, el fragmento temático de la división tradicional judía que versa sobre el imperativo de santidad, abarca dos capítulos de la división cristiana convencional: el 19 y el 20 del *Levítico*. De las preguntas formuladas al inicio, la que concierne a la condición universalizable de la santidad se responde afirmativamente: es posible (y deseable) que toda la humanidad se conduzca según estas prescripciones. Posible en dos sentidos: cualquier ser humano tiene la capacidad de cumplir con estos preceptos porque no exigen cualidades sobrehumanas (al contrario, son "humanos, demasiado humanos"); además, que toda la humanidad se conduzca según los mandamientos de santidad garantiza la vida. Que estos mandamientos hayan sido dados a un pueblo específico, "separado de entre las naciones" (Lev. 20: 26), debe entenderse como un grupo de testigos responsable de transmitir, propagar esa experiencia de santidad y no del privilegio de guardarla en exclusividad. El todo universal se gesta en lo singular; por esta razón, la experiencia bíblica —experiencia de lectura y escucha singular—, más allá de la exégesis, puede provocar filosofía. Tal vez así se entienda que un añoso lector de la Biblia y de la tradición filosófica como Emmanuel Levinas, partiendo de dicha singularidad —la de una cultura en torno al Libro—, haya encontrado en la ética a la filosofía primera.

> Las Sagradas Escrituras no significan por el dogmático relato de su origen sobrenatural o sagrado, sino por la expresión del rostro del otro hombre antes de que se haya disimulado o se haya dado una pose, al que iluminan. Expresión tan irrecusable como imperiosos son los cuidados del mundo cotidiano de los seres históricos que somos. Tienen significado para mí por todo lo que han despertado a lo largo de los siglos en sus lectores y por todo lo que recibieron de sus exégesis y de la transmisión de éstas. Ellas *imponen toda la gravedad de las rupturas* en las que, dentro de nuestro ser, se pone en entredicho la buena conciencia de su ser-ahí. En ello reside su santidad misma, al margen de toda significación sacramental; estatuto único e irreductible al de los sueños de 'bellas almas', si es que se puede llamar estatuto a ese viento de crisis —o a ese espíritu— que sopla y desgarra a pesar de los nudos de la Historia que se reanudan.[1]

Lo santo surge en el encuentro con el otro a la luz de la Torah y es descrito por el filósofo como "un viento de crisis" o un espíritu que produce rupturas a la autocomplacencia (*rúaj,* del hebreo significa viento y espíritu).

Respecto de la primera interrogante, ¿cómo devenir santos? La respuesta es extensa, ordenada y detallada y podemos adelantar que, al seguir el texto bíblico, se revelarán diversos rostros de la santidad que se vertebran como "instantáneas" de la heteronomía, en tanto imperativo. Tal como recuerda Franz Rosenzweig, todo imperativo es instante y por ser instante se sustrae a la esencia. "No, el instante nunca puede ser 'esencia'. No puede ser en absoluto. Si fuese, sería ya pasado. No tendría fuerza ni por un instante para sostenerse frente al pasado. No habría instante, ni habría presente."[2]

Anticipemos una respuesta: la santidad es inmune a toda esencia. En lo que a los humanos compete, no se *es* santo ni se nace en esa condición; cotidianamente se deviene, pero —a semejanza de la utopía— es una tarea infinita. Levinas la define como una "exigencia de santidad" imposible de completar, la satisfacción la aniquilaría.[3]

A continuación, como lectura en acto, se proponen diez "instantáneas" de santidad, en ellas resuena la ética levinasiana:

[1] Emmanuel Levinas*,* *Ethics and infinity* (trad. R. A. Cohen), Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, p. 109. En lo sucesivo se consignará esta obra como *EI*, seguido del número de página.

[2] Franz Rosenzweig, *El libro del sentido común sano y enfermo,* Madrid, Caparrós, p. 69.

[3] *EI,* 98.

Primera instantánea: entre el pasado y el porvenir[4]

El primer mandamiento concreto de santidad, condición de todos, no está formulado en imperativo, sino en futuro: "cada hombre a su madre y a su padre temerá y mis sábados guardará". El *temor* a los padres —término que se usa frecuentemente respecto de la relación del hombre con Dios— no se resume en un sentimiento de "miedo", coloca el acento en el *respeto* impuesto por la distancia; la separación es condición de respeto (y de santidad: un sentido de *kodesh* es "separación"). Levinas distingue el temor del miedo (*EI*, 111): "El miedo es miedo de lo que es horroroso y siempre también *por* mí"; en cambio, temer *por* el otro no implica un retorno sobre sí, de esta manera, el temor de Dios se desliga del miedo provocado por el Dios celoso. "Temor des-inter-esado; timidez, vergüenza […] ningún temor de sanción".[5] Se teme *por* el otro cuando la relación se plantea de "otro modo que ser" más allá de la ontología. En ese sentido, el *des* (negación) *inter* (relación) *es* (*esse* latino) revela la vergüenza ante la indigencia del otro.

El versículo contiene dos mandamientos, invertidos en el orden según el decálogo, que definen al tiempo: honrar a los padres (*Deuteronomio* 5: 16 "para que se prolonguen tus días") y el cuidado del *shabat* (como experiencia misma del tiempo: sea del tiempo de la Creación como en *Éxodo* 20: 11 o como actualización de la memoria de la esclavitud, según *Deuteronomio* 5: 12). Ambos se refieren al cuidado y respeto del pasado como condición del porvenir. Hasta aquí la primera instantánea de santidad.

Segunda instantánea: la temporalidad del imperativo, del instante mismo[6]

Prohibición absoluta (hebr. *al* y no *lo*) de dirigirse a los ídolos y a las deidades "de fundición" (podría traducirse como "máscara", *masejah*). La máscara, al igual que el yeso utilizado para fundir una estatua, busca volver estática a la inquieta expresión, congelar el devenir constante; intenta detener el tiempo y el verbo, volverlo esencia. La idolatría —en el sentido de la detención o petrificación de aquello que fluye y vive—, al aniquilar el instante, mata al tiempo. Todo esto parece anunciar que la santidad es una forma del tiempo latente que está "más allá de la esencia" y "más acá" de la mera voluntad. Ser santo es cuidar la vida y el tiempo (los padres, el reposo sabático), que no son otra cosa sino formas de velar por el otro, mientras que el móvil que lleva a no respetar estos preceptos de cara a la vida santa, en términos bíblicos, se

[4] *Levítico,* 19: 3.

[5] E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 112. En lo sucesivo se consignará esta obra como *TI,* seguido del número de página.

[6] *Levítico* 19: 4.

llama *idolatría*; claro que para contrarrestarla no se trata de idolatrar a los padres, ni al sábado ni a dios. Anteponer a la vida cualquier objeto presente implica un corte mortal en el tiempo (recordemos que honrar a los padres garantiza el futuro y guardar el día de descanso conlleva un compromiso tanto con ese pasado absoluto que es la creación, como con todos aquellos presentes que nos acompañan y merecen el mismo descanso). Al cortar el flujo del tiempo y entenderlo en clave de presencia aislada de los otros, del pasado y del porvenir, la idolatría mata. Otro de sus nombres es injusticia. La relación con el ídolo es de adulación en espejo: se confieren poderes deseados al objeto con el fin de reflejarse en ellos.

Tercera instantánea: respecto de las ofrendas "pacíficas" (o completas, shlamim)[7]

Condición *sine qua non*: sólo de buena voluntad se ofrenda y se solicita la paz (reconciliación que comporta el perdón). No se hacen las paces por decreto ni por capricho. La ofrenda puede comerse por dos días, pero al tercero debe quemarse, ya no se acepta, sabe a soborno. La materialización de la paz no puede reemplazar a la paz (eso es idolatría): dos días se ingiere para incorporarla, para volverla parte del cuerpo, pero el tercer día nos volvemos una carga para una paz idolatrada, por lo tanto, a fuerza de repetición, ésta se cancela.

Cuarta instantánea: "por el bien de todos, primero los pobres"[8]

"Y cuando segareis las mieses de vuestra tierra, no acabarás de segar el rincón de tu campo, ni espigarás tu tierra segada; ni tampoco rebuscarás tu viña, ni recogerás los granos caídos de tu viña; para el pobre y para el extranjero los dejarás. Yo soy el Señor, vuestro Dios".

No olvidar que somos extranjeros y habitantes sobre la tierra[9] y que su fruto no nos pertenece exclusivamente, lo que nos remite al jubileo.[10] Que por esa extranjería nuestro lugar bajo el sol ya es de por sí usurpación, entonces, nuestra ganancia es parienta —más o menos lejana— del hurto. Por eso, los rincones del campo son para pobres y extranjeros,[11] los granos caídos son

[7] *Levítico* 19: 5-8.
[8] *Levítico* 19: 9-10.
[9] *Levítico* 25: 23.
[10] *Levítico* 25: 10-16.
[11] Cuando en la Biblia (escrita con anterioridad a la globalización) se habla del *extranjero* (no del colonizador), éste es la figura privilegiada del desprotegido, por no tener pasado, ni comunidad de pertenencia; es heredero del nomadismo y, en general, tiene resonancias de la esclavitud en Egipto.

una huella de la vergüenza causada por la inequidad. El temor *por* el otro, según Levinas, es sinónimo de vergüenza, para no olvidar que la idolatría siempre está al acecho y a veces tiene cara de avaricia.

Quinta instantánea: de la verdad[12]

No hurtar, ni engañar, ni mentir; no jurar en vano. Utilizar el don de la palabra falsamente es profanar el nombre, porque éste, al conjugar el verbo ser en todos los tiempos, es su condición de posibilidad. Hablar es creer en la lengua y en la veracidad del otro; mentir es apelar al deseo de verdad del otro; sin deseo de verdad no habría mentira, (mentimos para que alguien nos crea). La mentira idolatra a la palabra y a quien la profiere; el habla veraz indica que el hablante se sabe testigo portador de una palabra que siempre viene de otro. He aquí el animal profético levinasiano; cuando hablar es *dar la palabra al otro,* no hay cabida para la falsedad, porque lo revelado en su enormidad excede el hábito humano de captarlo en un concepto: "El testimonio ético es una revelación que no es un conocimiento. Queda aún por decir que, de este modo, no se 'da testimonio' más que del Infinito, más que de Dios, del que no es *capaz* ninguna presencia ni ninguna actualidad. No hay infinito actual, decían los filósofos. Lo que podría pasar por 'defecto' del infinito es, por el contrario, una característica positiva del infinito —su infinitud misma".[13]

Sexta instantánea: de la dignidad del trabajador[14]

"No usarás de extorsión para con tu prójimo, ni le robarás. El salario del jornalero no ha de quedar en tu poder hasta la mañana".

La explotación del trabajador es una síntesis de robo y extorsión. Si alguien quiere ser santo, debe abstenerse de hacer prevalecer el "bienestar" personal a costa de los otros, lo que trasciende la buena voluntad: tenemos una responsabilidad heredada con la justicia social. En una sociedad construida con base en el miedo al otro, gotea incesantemente la violencia que termina por horadar el tejido social. Contrariamente, el temor *por* el prójimo y la honra del otro ser humano son el "viento de crisis" (*op. cit.*) que anuncia la santidad; ambos, concretos y absolutamente factibles, logran neutralizar esa creciente violencia.

---

[12] *Levítico 19: 11-12.*

[13] *EI,* 101.

[14] *Levítico 19: 13.*

Séptima instantánea: responsabilidad para con el otro[15]

"No maldecirás al sordo, ni pondrás tropiezo delante de un ciego; sino que temas a tu Dios. Yo soy el Señor".

Aprovecharse de la debilidad del otro presupone conferir un carácter rayano en lo divino a las presuntas capacidades propias, medidas con la vara del engaño. Esto vale para cada una de las instantáneas de santidad precedentes: la explotación del obrero, la mentira, la relación con la tierra y su fruto, el reemplazo de la actitud pacífica por la ofrenda-palabra en descomposición. Todas llevan a la fundición: al ídolo del dinero, al de sí mismo, al de la acumulación de ganancias, al de la carroña en la palabra vaciada. El temor por el otro (que es la forma cotidiana del temor a Dios) constituye, en todos los casos, la resistencia ante la idolatría.

Octava instantánea: de la justicia en todos los sentidos y del amor como su contención[16]

Proferir palabra justa: ante el tribunal, pero también en lo cotidiano, no hablar mal de otros ni delatar. Según los Sabios, esto último es triple muerte: para quien profiere esa palabra injuriosa, para quien la escucha y para el afectado. Porque la justicia es distante, la venganza la cancelaría (y la Ley instituida, cuando se concibe como venganza, es un oxímoron). Justicia es atender a la sangre del prójimo: la *atención* (esa plegaria del alma, según la definió el filósofo y teólogo Nicolas Malebranche) es saberse responsable por el peligro que corre el otro. Y otra vez la firma del autor para luego ordenar el amor (que no es sentimiento, sino sensibilidad ante la miseria del otro), que *contiene* a la justicia. En todos los sentidos del término "contener": *1*) En el amor *se aloja* la justicia que es infinita responsabilidad para con el otro. *2*) El amor *detiene* la violencia de la administración institucional de la justicia, que al medir con la misma vara a cada ser humano único, se encuentra anestesiada ante la miseria. *3*) El amor *calla* a quien está por cometer injusticia. Amar al otro como a sí mismo (o *para* el otro, si somos fieles a la letra[17]), no por la semejanza con uno mismo (la identificación con el prójimo es otro crisol idolátrico para fundir las semejanzas), sino por la *singularidad* –unicidad humana que proviene de la "semejanza" con el Creador en su infinita distancia– que se resiste a toda fundición.

[15] *Levítico* 19: 14.

[16] *Levítico* 19: 15-18.

[17] La diferencia está en la preposición. "*Veahavta* ***le****reajá kamoja*": *"Le" reajá*, esto es: *para* tu prójimo; "amar a tu prójimo", en hebreo gramaticalmente correcto, se diría *veahavta Et reajá.*

Novena instantánea: de los ancianos (nuestro verdadero futuro) y los extranjeros (nuestra identidad)[18]

"Delante de un hombre canoso te levantarás, y honrarás la persona del anciano, y a tu Dios tendrás temor. Yo soy el Señor. Y cuando morare algún extranjero contigo, en vuestra tierra, no lo engañéis. Como un indígena de vosotros os ha de ser el extranjero que morare con vosotros, y le amarás como a ti mismo, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios."

Dos figuras del otro: el anciano y el extranjero, ambos concernientes al tiempo. La juventud no es nuestro futuro (más bien, es su propio futuro). Cuando nuestra noción activista del tiempo descubre su arraigo a la presencia, al experimentarse bajo la forma de la *paciencia*, se reconoce –levinasianamente– como *senescencia*, tiempo de envejecimiento (que no degeneración ni encaminamiento a la muerte). Así, nuestro "futuro" se convierte en promesa en los rostros arrugados, dirección a la que nos encaminamos. Por medios cosméticos o quirúrgicos podemos intentar resistir a la senescencia; sin embargo, al encadenarnos al presente, sofocamos la posibilidad de agitar "la blanca cabellera del tiempo".[19]

El texto escandaliza a esas dos formas de idolatría que son el empecinamiento en eternizar la juventud y el apego a lo idéntico que borra las diferencias. No sólo revela que el futuro son los viejos y no los jóvenes, también recuerda que la verdadera identidad es la extranjería.

Décima instantánea de santidad: el cruel destino, el hijo desobediente[20]

"Cualquier hombre, pues, que maldijere a su padre o a su madre será muerto irremisiblemente; ha maldecido a su padre o a su madre [recaiga] su sangre sobre él".

No escuchar a los mayores: sobreestimarse hasta rayar en la egolatría, pretenderse *ex nihilo* es asesinar al tiempo; por eso, la interrupción

[18] *Levítico* 19: 32-34. Hemos saltado cuestiones muy interesantes concernientes al ganado, a las mezclas prohibidas (vegetales, animales), al abuso de patrones sobre esclavas y el perdón, de la paciencia en el cultivo de la tierra, la prohibición de comer sangre e inmediatamente a la adivinación (26), que son de una secuencia muy sugerente. En medio de estas últimas interdicciones, conducentes a la santidad, se recuerda como remedio el cuidado del sábado. El tiempo puro como remedio hebdomadario que cura el doloroso arraigo a las miserias cotidianas. Por lo demás, las diez instantáneas que aquí se presentan no abarcan la totalidad de las leyes morales, tampoco se tratan las concernientes al incesto y las relaciones sexuales prohibidas.

[19] *Cfr*. Paul Celan, *Tardío y profundo*, en *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999, p. 61.

[20] *Levítico, 20: 9.*

hebdomadaria del trajín cotidiano en el *shabat* es indispensable,[21] a fin de testimoniar por la senescencia de una temporalidad hecha de generaciones. "Cortarse" del pasado implica, sin quererlo, impedir el porvenir. La obediencia y el respeto no son sometimiento; en el marco de una ética heterónoma, éstas devienen confesión de fragilidad; un sujeto cuyo futuro es la vejez y cuya identidad es la extranjería conjura todas las formas del suicidio. Agitar "la blanca cabellera del tiempo" evitando el parricidio es cancelar al mismo tiempo el latente filicidio.

En el texto bíblico toda la congregación es testigo del imperativo —universal— de *santidad*, firmado y refrendado por el Nombre, en cuyas cuatro letras habita el tiempo que se lee como "ser" conjugado simultáneamente en pasado, presente y futuro. Por esta razón, se prohíben los ídolos que pretenden petrificar y así volver eterno presente aquello que por definición es inasible y senescente. Si la justicia se alcanza en el temor *por* el otro; el culto de los ídolos –al originarse en el miedo por la propia vida y concretarse como seguridad contra las amenazas externas– se traduce en injusticia. La lectura filosófica inspirada en esta fuente –retrato de la justicia– se vuelve ética heterónoma —anterior a la ontología— por cuestionar a la esencia en su intento de fundir y solidificar la senescencia. Levinas escribe: "La ética no es el simple corolario de lo religioso, sin embargo es, de suyo, el elemento en el cual la trascendencia religiosa recibe su sentido original".[22]

Las palabras que siguen, de Abraham Joshua Heschel, testimonian un momento en que la trascendencia religiosa recibió de la ética su sentido original: "Mientras avanzaba con Martin Luther King en una marcha en Selma, Alabama, sentía que mis pies oraban".[23]

Siguiendo con esta idea, lo santo en términos religiosos puede ser entendido en la ética como bondad (que no el Bien). La bondad, siempre singular y por eso mismo plural, sería el término que *traduce* (sin someterse a él) lo santo, que tal como enseña el Levítico, es concreto y singular (y no a la Santidad, que es un sustantivo abstracto). En palabras de Levinas: "La trascendencia o la bondad se produce como pluralismo"[24] y en este horizonte se puede pensar la paz.

La huella de la paz en la lectura, llamado a la santidad

Existe un único lugar donde la escritura de la Torah se encuentra herida (es necesario que cualquier borradura o mutilación a causa del tiempo y la

[21] *Cfr. Deuteronomio,* 20: 18-21.

[22] *ADV,* 133.

[23] Narrado por Marshall Meyer en el prólogo a *Los profetas,* vol. 1, Paidós, Buenos Aires, p. 11.

[24] *TI,* 310.

lectura la restaure inmediatamente el escriba). La Torah debe estar completa, de lo contrario, será interdicta para su lectura hasta su restauración, aunque existe una excepción, se trata de una historia compleja que se encuentra en *Números* 25: 12. En ese versículo, después de que el copista escribe en los rollos de la Torah la palabra *shalom* (paz), borra la mitad de la letra *vav* (ו), que equivale a la O. Esto es así en todos los rollos, de todos los templos, en todos los tiempos. La borradura deja siempre una huella, que puede entenderse como la exigencia infinita de bondad en el camino hacia la paz. La suficiencia se cancela y con ella el conformismo. Levinas habla de paz en el marco de la bondad:

> La unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de los elementos que constituyen la totalidad. La paz no puede identificarse, pues, con el fin de los combates que acaban faltos de combatientes, por el fracaso de unos y la victoria de otros; es decir, por los cementerios o los imperios universales futuros. La paz debe ser mi paz, en una relación que parte de un yo y va hacia el Otro; en el deseo y la bondad desde el yo, a la vez, se mantiene y existe sin egoísmo.[25]

En 1974, Levinas se refería a la inquietud de esa paz que exige restablecerse constantemente.[26] En esta reflexión resuena la lectura de la Torah. La grafía-huella en el texto orgánico exige una lectura preformativa: cada acto de lectura obliga a restablecer la letra y aproximarse un paso más a la paz; en este sentido, la lectura es santa, porque deja traslucir la bondad. La lectura de shalom (םולש) con la O (*vav*) semiborrada inquieta al lector: la palabra sin la vav se leería shalem (םלש), que quiere decir "completo o perfecto"; pero esa media letra insertada en el corazón de la completud impide el cierre de la perfección pretendida. La palabra completa correría el peligro de volverse objeto de adoración. Así, la huella de la falta en la grafía de "paz" recuerda en cada lectura la exigencia infinita de santidad, el lector nunca puede descansar de su esfuerzo máximo de atención.

Entonces, cabe preguntarse por el estatuto de la escritura en las Escrituras. El rollo de la Torá, escrito en tinta vegetal sobre piel de vaca, cosido con los tendones del mismo animal, es un cuerpo y, como tal, cuando se encuentra muy deteriorado y ya no puede leerse, se debe enterrar; para eso, los cementerios judíos destinan un área a la que llaman *Gnizá*. Ese texto, copiado por el *sofer*, que luego de escribir la O de *Shalom* inmediatamente la borra en parte, no cuenta con vocales ni con puntuación. Quien lee (siempre en voz alta) frente al público, *sabe* el texto desde antes.

---

[25] *TI,* 310.

[26] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Nijhoff, 1978, pp. 175 y 177. En lo sucesivo esta obra se consignará como *AE, s*eguida del número de página.

No se puede leer por primera vez sin haberlo escuchado numerosas veces. Un sabio ciego de Gerona (Isaac *el Ciego*, siglo XII), dijo que las letras negras no son escritura, sino que al dar voz al texto, son orales: según este exegeta, la verdadera escritura es lo que rodea a la letra, lo cual se refleja en la denominación del Libro. La palabra hebrea correspondiente a "escrituras" es *Ktuvím*, y designa solamente a la tercera parte de las tres que componen el Antiguo Testamento (la primera es la *Torah*, conocida a través del griego como Pentateuco, y la segunda es *Neviím* o Profetas). Es una aclaración importante, porque el Libro en hebreo se llama de diversas formas, una de las cuales es el acrónimo *TaNaKh*, pero otra es *Mikrá*, que puede traducirse como "llamado" o "convocatoria" y a la vez como "lectura". Para ser precisos, más que de Escrituras, con mayúsculas, deberíamos hablar de la *Lectura* (en público y en voz alta) o de Llamado (convocatoria, interpelación).

Tres capítulos más adelante del texto de la santidad referido al inicio, en el *Levítico* 23, la palabra *Mikrá*, en el sentido de convocación, aparece como *Mikrá kodesh* ('santa convocación' o 'llamado de lo santo') y refiere al sábado como descanso absoluto (*shabat shabaton*). Llamado a la santidad es el sábado y los días consagrados a Dios, días de ejercicio de la memoria que se describen en dicho capítulo. La lectura conjunta y en voz alta de la Torah es respuesta a la convocatoria de santidad, y cada vez que aparece la huella de la paz en מולש (en la media borradura), el yo del lector es interpelado por la memoria de su fragilidad; este desasosiego implica no poder entregarse plácidamente a la adoración de la letra. En ese momento, el lector público recuerda inevitablemente que la voz de la escritura le llega desde el Otro y va hacia los otros. Heteronomía de la lectura: al leer para los otros se deshace su creencia en la propia voz, en el yo que habla y en los ojos que leen para dar aliento al *cuerpo* del libro. Inspiración en la lectura, en la palabra dada donde emerge la pregunta en torno al "animal profético": *On peut se demander si l'homme, animal doué de parole, n'est pas, avant tout, animal capable d'inspiration, animal prophétique*.[27]

El *zoon prophetikon*: un animal inspirado en tiempos de emergencia moral

Si bien la historia de la filosofía ha pensado al hombre por su animalidad, destacan diversas características que lo distinguen de los otros. Desde el

[27] "Podemos preguntarnos si el hombre, animal dotado de palabra (habla), acaso no es, ante todo, animal capaz de inspiración, animal profético", E. Levinas, *L'au-delà du verset*, París, Minuit, 1982, p. 136. En lo sucesivo se consignará como *ADV,* seguido del número de página.

animal racional al animal político, pasando por el que sabe reír, en la ética heterónoma podría pensarse de otro modo. Si la facultad del lenguaje se explica a través de la metáfora levinasiana de la respiración, nos encontramos con un doble movimiento en el que lo Otro atraviesa a lo Mismo; inspiración y expiración, palabra recibida y palabra proferida. El lenguaje pasa a través del hablante, lo precede y lo sucederá, su pensamiento está compuesto por todas las respiraciones de generaciones anteriores, conocidas con el nombre de "lengua". El profeta tal vez sea la figura más radical del habla inspirada al prestar su boca para recibir la palabra del Otro y darla a los demás. Es una facultad no exclusiva de los profetas: de forma mucho más sutil y cotidiana, ella anida en el corazón mismo del lenguaje humano; por eso, Levinas se atreve a formular la pregunta escandalosa: ¿animal... profético?

¿Qué profiere el profeta? Por lo general, su boca transmite la exigencia de justicia, recuerdo de la santidad. "Justicia, justicia perseguirás", dice el *Deuteronomio* (16: 20), y este imperativo –que resuena en el fondo de toda profecía– permite *heredar* la tierra. No confundamos: "heredar" no es "adquirir"; la herencia siempre viene de otro, no puede aspirar a ser origen ni tampoco libre posesión. El heredero se sabe médium entre aquel muerto que legó la herencia y aquellos que lo sobrevivirán. La herencia trasciende la propiedad, y con ella, la propia mortalidad; la heredad siempre recuerda la muerte del otro. En tal sentido, el legado es testigo del tiempo en tanto senescencia. Perseguir la justicia: dos veces la letra martillea "justicia" (*tzedek tzedek tirdof*) y estallan las explicaciones (pero no es éste lugar de exégesis, sino de búsqueda de la ética en la figura religiosa del profeta). Vuelvo a citar a Levinas: "La ética no es el simple corolario de lo religioso, sin embargo es, de suyo, el elemento en el cual la trascendencia religiosa recibe su sentido original".[28]

Una leyenda judía dice que permanente y silenciosamente hay 36 justos que sostienen el mundo. Por atender incansablemente la exigencia de santidad, estos 36 justos huyen de la fama y de los peligros de ser adorados por otros. Levinas, tal vez recordando el gesto de Diógenes y el del loco de Nietzsche, nos insta a dejar de buscar a plena luz del día con un farol encendido al hombre o a Dios. Para ver a estos 36 justos, hay que cerrar los ojos y desarrollar la sensibilidad que nos permita percibir las pequeñas bondades que los justos siembran y que retoñan en los encuentros más inesperados. Como profetas, los 36 justos, hiperestésicos, tienen el don infinito de la hospitalidad.

¿Por qué, en estos tiempos en los que cesó la profecía,[29] el filósofo insiste en lo profético para definir lo humano? Tal vez porque los profetas, más

[28] *ADV* 133.
[29] Dicen los sabios del Talmud que la profecía cesó con la destrucción del II Templo.

que seres superiores, fueron verdaderos *sujetos,* entregados plenamente a la heteronomía. Hombres (y mujeres también) capaces de una escucha suprema que les posibilitaba traducir la palabra del Otro. Quizá porque en nuestros tiempos, herederos de la modernidad, la razón lógica (en connivencia con la instrumental) se convirtió en gendarmería del pensamiento y la locura se detiene en la frontera bajo sospecha de terrorismo a "la" razón. Los profetas hoy sufren el encierro en instituciones psiquiátricas o la intemperie de las calles y los puentes urbanos. En nuestros días, la "razón ética preoriginaria" levinasiana se considera sinrazón.

La clave para aproximarse al "animal profético" que define a todo ser humano está en la herencia. En tanto el lenguaje se reconozca como *legado* (portador de las palabras dadas en todos los tiempos, del dolor de generaciones pasadas, de las promesas y las esperanzas imposibles de matar, y germen de todos los anhelos por venir), necesariamente cuestionará la exacerbación de un yo idólatra de la presencia, fundamentalista de la autonomía. En el marco del tiempo senescente, el lenguaje aparece como vital; es el medio neumático que nos recibió en el mundo, nos acunó y nos despedirá. Traductores de suspiros y aspiraciones heredadas, nuestra tarea incansable es la de resignificar ese largo aliento. La figura primigenia del Adán de barro a quien le fuera insuflado el soplo-espíritu, es la que alienta el "viento de crisis" de la santidad (*rúaj hakodesh*) que evoca el filósofo. La *locura* de los profetas, abuelos de nuestra palabra, se cuela incesantemente en los encuentros cotidianos. El filósofo se detiene y, en una muestra de hiperestesia, se reconoce nieto del profeta (y primo del loco de hoy), heredero de la escucha suprema capaz de heteronomía. Así, la pregunta filosófica por el hombre da un revés a la tradición de la filosofía en memoria del profeta. Una vez abierta la puerta al "viento de crisis", la exigencia interminable de santidad resuena en la ética bajo la forma de la vergüenza.

La cita con la que concluiré, perteneciente a un telegrama[30] enviado por el rabino Abraham Joshua Heschel al presidente de Estados Unidos, John F. Kennedy, funge como una ventana a través de la cual irrumpen en una sola ráfaga las diez instantáneas de santidad que describimos al principio. Ruego que lo que sigue se escuche como el implacable "viento de crisis" que puede arrasar la buena conciencia de nuestra autocomplacencia:

[30] Los telegramas tenían la característica de irrumpir como el rayo (en hebreo, "telegrama" se dice "mivrak", cuya raíz "barak" significa "rayo"). El lenguaje de su escritura declamaba urgencia; su llegada, siempre inesperada, asestaba un golpe fuertemente emotivo a quien lo recibía. Había algo en los telegramas que –entre la espera, la esperanza y la sorpresa– recuerda a la heteronomía.

Al presidente John F. Kennedy, Casa Blanca, 16 de junio de 1963.

Espero ansiosamente el privilegio de estar presente en la junta a las 4 p. m. Es muy probable que el problema negro se trate como el clima. Todo el mundo habla sobre él, pero nadie hace nada. Por favor, demande a los líderes religiosos su involucramiento personal más que declaraciones solemnes. Nosotros perdemos el derecho de servir a Dios toda vez que continuamos humillando a los negros. Las iglesias y las sinagogas están fracasando. Deben arrepentirse. Pídales a los líderes religiosos que convoquen al *arrepentimiento nacional* y al *sacrificio personal*. Que los líderes religiosos donen un mes de sus salarios para un fondo dedicado a proveer vivienda y educación a los negros. Le propongo, señor presidente, que declare el *estado de emergencia moral.* Un plan Marshall para los negros se ha convertido en una necesidad. Esta hora reclama audacia espiritual y una alta dosis de grandeza moral.[31]

[31] Cit. por Daniel Fainstein en su tesis sobre Buber, Heschel y Marshall Meyer, UNAM, 2006. Cita a su vez este telegrama enviado al presidente Kennedy por Heschel en el libro editado por Susannah Heschel, *Moral gandeur and spiritual audacity*, Nueva York, Straus and Giroux, 1996, p. VII.

PENSAR LA RELIGIÓN A PARTIR DE HERMANN COHEN Y EMMANUEL LEVINAS

Francisco Xavier Sánchez Hernández*

Para responder a la pregunta ¿cómo entender la religión y cuál es su relación con la filosofía?, retomaré el trabajo de Hermann Cohen y Emmanuel Levinas proponiendo elementos de diálogo, semejanzas y diferencias entre ambos pensadores que permitan continuar la reflexión en torno al lugar que ocupa, o debiera ocupar, la religión dentro del sistema de esta ciencia.

I. Hermann Cohen (1824-1918)

El fundador de la escuela de Marburgo

Martin Buber, quien fuera el último de uno de los grandes discípulos de Kant y de Hermann, es un ejemplo remarcable. En su libro *Eclipse de Dios*, describe la búsqueda central de su maestro: "Cuando ha sido conquistado por la fe, el filósofo resiente la imperiosa necesidad de hablar del amor". Desde su juventud, la creencia en Dios fue el objetivo central e incluso el resorte de su pensamiento."[1]

Hermann Cohen nació en Coswig, Alemania, en 1842 y murió en Berlín en 1918. Fue un judío practicante que estudió teología y filosofía y fundó la Escuela de Marburgo, la cual está ligada a otros dos grandes filósofos: Paul Natorp, amigo y colega de Cohen en Marburgo, y Ernst Cassirer,

---

* Universidad Intercontinental, México.

[1] Martin Buber, *Eclipse de Dieu*, París, Nouvelle Cité, 1987, p. 55.

quien fue su alumno. El nacimiento de esta escuela se sitúa en 1871, año de la publicación de la obra de Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (*La teoría de la experiencia pura de Kant*), donde se exponen por primera vez las orientaciones que la definen y su disolución definitiva, en 1933, cuando Cassirer deja Alemania como consecuencia de la ascensión de Adolf Hitler al cargo de canciller. Su importancia radica en que, durante la década de 1890, fue la principal escuela filosófica en Alemania; ésta dio origen a tres pensamientos tan ricos y diferentes como lo son el de Cohen, de Natorp y de Cassirer; además, brindó el sistema kantiano basado en gran profundidad y fidelidad en las obras del maestro; finalmente, porque tuvo una influencia importante en las obras de Edmund Husserl y Martin Heidegger.

La Escuela de Marburgo se definió especialmente por su voluntad de "regreso a Kant".[2] En este aspecto, pertenece a la generación de corrientes de pensamiento llamadas *neokantianas*, que se multiplicaron entre 1860 y 1880 y que se proponían regresar a Kant más allá de Georg Hegel y de todos los sistemas neohegelianos que se habían desarrollado durante el periodo precedente.

En el pensamiento de Cohen, encontramos una síntesis muy particular que él elabora gracias a su erudición tanto bíblica como filosófica, en particular kantiana. Lo que lo convierte en un pensador excepcional es la virtud de encontrar lo mejor de las dos tradiciones, la Biblia y la filosofía, para ofrecernos una reflexión original y profunda. Su pensamiento nutrido de estas dos fuentes influirá en los filósofos Franz Rosenzweig, Martín Buber, Hugo Bergman, Natán Rotenstreich y Emmanuel Levinas.

La obra de Cohen se puede dividir en tres grandes periodos:

1. Comentarios sobre Kant
   - 1871: *La teoría de la experiencia pura de Kant* (*Kants Theorie der Erfahrung)*.
   - 1877: *Los principios éticos en Kant* (*Kants Begründung der Ethik)*.
   - 1883: *De la influencia de Kant en la cultura alemana*; y
   - 1889: *Los principios estéticos en Kant* (*Kants Begründung der Ästhetik)*

2. La elaboración de su propio sistema
   - 1902: *La lógica del conocimiento puro* (*Logik der reinen Erkenntnis)*.
   - 1904: *La ética de la voluntad pura* (*Ethik des reinen Willens)*.
   - 1912: *La estética del sentimiento puro* (*Ästhetik des reinen Gefühls)*.

[2] *Zurück zu Kant* fue el famoso grito lanzado por Seller en 1862, durante la lección inaugural que dio en Heidelberg, después de haber trabajado 13 años en Marburgo. *Cfr***.** *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie in Vorträge und Abhändlungen***,** vol. II, Leipzig, Fuss, 1877, p. 464. *Cfr***.** Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison,* Cerf, París, 2002, p. 352.

3. Su filosofía de la religión
   - 1915: *El concepto de religión en el sistema de la filosofía* (*Der Begriff der religion im System der Philosophie).*
   - 1918: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums)*.
   - 1924: *Escritos judíos* (*Jüdische Schriften).* Se trata de una serie de artículos y conferencias póstumas ligadas a su judaísmo.
   - 1935: *El prójimo* (*Der Nächste)*. Artículos escritos entre 1888 y 1914 sobre el tema del amor al prójimo en el judaísmo.

De este último periodo, analizaré elementos de sus dos obras principales, en las que aborda la relación que existe entre la filosofía y la religión: *El concepto de religión en el sistema de la filosofía* (1915) y *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (1918).

La religión dentro de los límites de la mera razón desde las fuentes del kantismo

El libro publicado en 1915, *El concepto de Religión en el sistema de la filosofía (Der Begriff der religion im System der Philosophie),* que constituye el curso que impartió Cohen en Berlín durante el semestre de invierno de 1913 a 1914 y en el cual participaron Franz Rosenzweig y Leo Strauss, también pudo llamarse *La religión dentro de los límites de la mera razón,*[3] como eco a la obra escrita por Kant en 1793, y tener como subtítulo *Desde las fuentes del kantismo*, en contraste con el subtítulo que dará a su segunda gran obra de 1918, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo.*

En este libro, Cohen busca legitimar un lugar para la religión dentro del sistema filosófico; es decir, se niega a considerar la religión como un dominio aislado e independiente del hombre que estuviera en ruptura con el sistema filosófico. Para el autor, en la religión hay una parte importante de racionalidad que puede, y debe, no solamente dialogar con la filosofía, también ayudarla en su búsqueda por una totalidad del saber y por la promoción del hombre. En el primer capítulo, explica que "es erróneo pensar que la religión comienza a disolverse a partir del momento en que ella entra en contacto estrecho con la filosofía. Es igualmente inexacto decir que la filosofía pierde o compromete su método, y con esto su carácter lógico, cuando

[3] Es el título que eligieron Marc B. de Launay y Carole Prompsy para la traducción que ambos hicieron del alemán al francés. *Cfr*. Hermann Cohen, *La religion dans les limites de la philosophie*, París, Cerf, 1990.

ella entra en contacto con la religión. Esta relación le es consubstancial".[4] Si hay una relación consubstancial entre la filosofía y la religión, ¿de qué tipo de relación se trata? ¿Cuál es el lugar que la religión debe ocupar dentro de la filosofía? Esta última pregunta constituye el hilo conductor del libro y para responderla, Cohen lo divide en cuatro capítulos;[5] los tres primeros abordan la relación existente entre la religión y tres dominios específicos de la conciencia: la lógica, la ética y la estética. El último capítulo, consagrado a la psicología, da unidad en la conciencia a los tres dominios señalados anteriormente. De los cuatro capítulos que componen su obra, nos detendremos en el segundo: *Religión y Ética*, que es el más largo y en el cual se aborda la especificidad y el aporte principal de la religión a la filosofía.

En la filosofía de Cohen, la ética ocupa un lugar central, ya que únicamente por medio de ella se puede entrar en relación con Dios. En este aspecto, la religión y la ética son inseparables y forman una "comunidad de sangre", según palabras del mismo autor.[6] Por lo tanto, él critica a aquellos que quieren ver en el culto, o en la unión mística con Dios, lo propio (el concepto) de la religión y descuidan las relaciones humanas, que es el único camino para relacionarnos con Él; sin embargo, remarca la especificidad de la religión en cuanto a la ética. Por otro lado, en 1904, en su libro *La ética de la voluntad pura,* afirmó lo siguiente: "No tuve temor a la consecuencia metodológica que implicaba que la religión se disolviera en la ética".[7] Once años después, Cohen no buscaría la disolución, sino la especificidad y el aporte de la religión a la ética, aporte que él encuentra en la idea de *individuo*. Le *ética* no puede tomar en cuenta al individuo, ya que ella busca la totalidad moral, la aplicación universal de la ley. En cambio, la *religión* toma su origen en la irreductible singularidad del sufrimiento individual que me presenta el otro, no como un hombre general, más bien como un individuo, un *tú* que no se puede identificar con el *él* desencarnado y anónimo de la ética. Ésta funda el aporte y la prioridad de la religión sobre la ética.

Es también donde surge la idea de *correlación* de la que habla el libro de 1915. ¿Qué debemos entender con la introducción de esta noción en filosofía? Para Cohen, la correlación es la manera como el hombre y Dios entran en relación sin unirse. Una relación sin fusión que respeta la alteridad del otro (por utilizar un lenguaje levinasiano) y su unicidad. "La correlación de Dios y del hombre se cumple igualmente en la unicidad [...] él es único para el hombre, en la medida en que este último debe ser necesa-

[4] *La religion dans les limites de la philosophie,* pp. 20-21.

[5] En realidad son cinco capítulos, sin embargo, el primero es un capítulo de introducción.

[6] "Si hemos reconocido en el origen de la religión la comunidad de sangre que la une con la ética" *Ibidem*, p. 51.

[7] *Ibidem*, p. 60. *Cfr. Ethik des reinen Willens*, t. 7, Nueva York, Olms, 1981, pp. 586-587.

riamente pensado como único".[8] Es necesario que Dios y yo seamos únicos para entrar en relación sin confundirnos. De parte de Dios, Cohen ve su unicidad según su *Ser* divino. Él es único porque él solo puede decir "Yo soy". Él es el único ser frente al cual todo lo demás no es sino apariencia. Él es absolutamente inconmensurable y trascendente. De parte del hombre, su individualidad y unicidad se dan a través de la experiencia del pecado. "El pecado es únicamente individual",[9] afirma Cohen. ¿Cómo entran en relación la unicidad del Ser de Dios con la unicidad del yo que se experimenta pecador? A través de la experiencia del *perdón* y del *amor* de Dios por el hombre. El filósofo se pregunta "¿Cómo puede Dios ayudar al individuo consciente de su pecado? ¿De qué manera si no es por el perdón?".[10] Es aquí que él distingue la manera en que tanto el judaísmo como el cristianismo han entendido la relación de Dios con el hombre. En el *monoteísmo puro,* que es el judaísmo, como lo llama Cohen, Dios no es sino la garantía de la meta del esfuerzo moral que cumple el hombre. Dios es trascendente y deja al hombre valerse por él mismo en su autonomía moral. Esto significa que el hombre se gana el perdón de Dios a partir de él-mismo, de su actuar ético. En cambio, Cohen ve en el cristianismo no un monoteísmo puro, sino equívoco, es decir *comprometido* con el *panteísmo*. Porque el perdón de Dios al hombre está mediatizado por la persona de Cristo. Podríamos decir que hay una "interferencia" de Dios en el actuar libre del hombre que impide la separación necesaria que debe haber entre el creador y su criatura. Dice Cohen: "El hombre y Dios permanecen *separados* al igual que sus esfuerzos y que sus éxitos, que el combate y que el triunfo: De igual manera que el monoteísmo puro enseña la verdadera liberación, él enseña la verdadera redención. La religión liga los dos momentos, pero mantiene su distinción".[11]

Algo muy importante a remarcar en la filosofía de Hermann Cohen y en su idea de correlación es que el vínculo que se establece entre el hombre y Dios no es dual sino triangular. Dios y yo no estamos solos, porque además de nosotros dos está el *prójimo* a quien Dios me ordena amar. El amor a Dios debe traducirse en amor al hombre, en amor religioso al otro, es decir al *Mitmensch* (literalmente, "el hombre con quien yo estoy"). Se trata de la segunda noción fundamental de su libro de 1915: el prójimo; el hombre a quien el mandamiento religioso me ordena amar; un hombre a quien yo puedo ver, o acercarme, de dos maneras distintas, sea desde el punto de vista ético o religioso. Cuando yo veo al otro simplemente como

[8] *Ibidem*, p. 81.
[9] *Ibidem*, p. 82.
[10] *Idem*
[11] *Ibidem*, p. 87.

un hombre universal con el cual yo tengo un deber moral, entonces yo lo estoy viendo como el hombre abstracto y anónimo de la ética; "él" no es para mí sino un *Nebenmensch* ("el hombre de al lado"), un simple *alter ego* parecido a mí, a quien yo tuteo sin preocuparme de lo que él hace de su singularidad; en cambio, cuando yo veo al otro en tanto que individuo que se esfuerza por ser moral, pero que fracasa, sufre y se siente responsable de sus pecados, yo lo comprendo como *Mitmensch*, como el "tú" con el cual yo no puedo permanecer indiferente. Así, por medio de la *piedad*, del amor por él, yo lo individualizo. Yo me siento comprometido con él, porque lo amo sin negar su individualidad irreductible a la mía. El otro es, entonces, el otro que para Levinas me dice "no matarás" y que él escucha en el rostro del otro. Por lo tanto, si yo quiero estar en correlación con Dios, yo debo transformar el *Nebenmensch* en *Mitmensch*, el *alter ego* en *prójimo*, el hombre anónimo de la ética, el "él" en el "tú" religioso del encuentro. Cohen escribe una frase que resuena mucho a la filosofía posterior de Levinas: "Con el mandamiento del amor al prójimo nos hemos acostumbrado a ver en el *alter ego (Nebenmensch)* a otro *(Mitmensch)*. De esta forma aceptamos el mandamiento del amor como un deber evidente; aunque el otro, o incluso el amor por él, no son un impulso evidente de la conciencia humana. Sin duda, aquí encontramos una especie de zarza ardiente, lugar sagrado donde aparecen el concepto del otro y del amor por el hombre".[12] Por lo tanto, es en el paso del *respeto* moral anónimo propio de la ética al *amor* por tal individuo en particular, mi prójimo, que la religión aparece y el amor por Dios también. "No es sino con el paso del respeto al amor que la religión aparece". [13] La religión está, por lo tanto, llamada a completar a la ética quitándole su carácter impersonal y anónimo. Ambas perspectivas tienen necesidad una de la otra, ya que se complementan; por eso, Cohen afirma en su libro de 1915 que la religión tiene pleno derecho a un lugar reconocido dentro del sistema filosófico.

La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo

En su segunda obra, Cohen analiza en qué sentido la religión completa a la ética sin neutralizarla. Para él, como ya lo había dicho en su obra de 1915, pero ahora con mayor insistencia, es en el reconocimiento del otro como individuo, más aún como prójimo, donde residen la originalidad y el aporte principal de la religión a la ética. La ética es universal y ciega, o

[12] *Ibidem*, p. 96. Cohen escribió: "La humanidad revela [al hombre] que en el alter ego (Nebenmensch) está ante todo el otro (Mitmensch). La humanidad libera al sí mismo del hombre del egoísmo individual y de todos los peligros de la suficiencia". *Op. cit.,* p. 71.

[13] *Ibidem*, p. 104.

más bien, se cubre los ojos para no ver la singularidad de cada hombre, porque se dirige al género humano. Emmanuel Levinas expresó que hay lágrimas que los funcionarios (quienes escriben las leyes) no pueden ver, y éstas son las lágrimas del otro. Por su parte, Hermann Cohen habla en las primeras páginas de su libro de que "el profeta [...] no mira con indiferencia olímpica al género humano: espera que un día Dios «enjugará las lágrimas de todo rostro» (*Is*. 25: 8)". Asimismo, Fausto caracteriza al hombre en su existencia terrena mediante el testimonio de las lágrimas:[14] "Ruedan mis lágrimas, me recobra la tierra" (Goethe, *Fausto*, Primera Parte). Para Cohen, el otro surge en mi conciencia como otro a partir del momento en que yo veo su sufrimiento y me compadezco de él, y escribe: "Uno se pregunta si no será precisamente por prestar atención al sufrimiento del otro por lo que este otro deja de ser un *Él* y se transforma en un tú".[15] Encontrar al otro es encontrar su sufrimiento y su miseria que me piden justicia, me piden reparación. Las hermosas páginas que el autor escribe sobre el sufrimiento de tal hombre/mujer determinado, cuyo paradigma en la Biblia se presenta en la imagen del extranjero, del huérfano y de la viuda, encontrarán un eco importante en la filosofía de Emmanuel Levinas. La *compasión*, que me permite encontrar al otro como prójimo y no ignorarlo en la generalidad de la masa, cumple una triple función. Por una parte, me permite singularizar al otro en su sufrimiento (el "él" desencarnado de la ética se convierte en un "tú" concreto); además, yo mismo me singularizo como "yo" (yo me individualizo a partir del momento en que yo respondo por el sufrimiento del otro); finalmente, yo entro en una relación nueva y justa, es decir santa, con Dios (que es el vengador de los pobres). Por lo tanto, es la compasión por el *sufrimiento* ajeno la llave de acceso a una doble individuación, la del otro y la mía. El filósofo Manuel Reyes Mate lo resume en la presentación que hace del libro: "Es en el sufrimiento donde se expresa el individuo concreto, de ahí que sea el sufrimiento el principio de individuación. Entendámoslo bien: la individuación nos viene del otro, del Tú; accedemos a la propia individualidad cuando respondemos a la pregunta que nos dirige el otro sobre su situación. Como ese otro, o Tú, no es un *alter ego*, sino un ser doliente, de ahí que mi constitución en sujeto moral coincide con la respuesta a su sufrimiento."[16]

Cohen pondrá en relación la idea de prójimo con la de *extranjero.* Cualquier hombre que esté a mi lado (*Mitmensch*) se convierte en mi prójimo independientemente de su religión, raza o nacionalidad. Si el sufrimiento

[14] Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 13.

[15] *Ibidem*, p. 13.

[16] *Ibidem*, p. XVIII.

del otro es individual y lo retira de la generalidad ética para convertirlo en el "Tú" de la exigencia bíblica, al mismo tiempo, su sufrimiento abre las puertas de un posible nacionalismo judío a la universidad humana. Antes de ser hijos de Abraham, el padre de la fe, somos hijos de Noé, padre de todos los hombres sin distinción de credo o de raza. Cohen escribe: "El amor al ser humano depende de la creación del ser humano por Dios, no de mi sentimiento subjetivo con el que me amo a mí mismo o amo a cualquier otro […] Y el monoteísmo mismo impide toda separación intrínseca entre el fiel y todos los infieles. El israelita es primero hijo de Noé antes que hijo de Abraham […] Pero, antes incluso de ser hijo de Abraham e hijo de Noé, el israelita es como todo ser humano la criatura de Dios hecha a su imagen."[17] Es importante remarcar aquí la participación que tuvo Hermann Cohen en un tribunal de Marburgo en 1886 para defender la vocación universal de Israel. Esto se debió a que un maestro de primaria afirmó que la ley de los judíos, el Talmud, restringía la moral sólo para los judíos y autorizaba el "todo se vale" para los no judíos. Ya que el caso llegó a los tribunales, el tribunal de Marburgo solicitó su dictamen a dos expertos, uno antisemita, a Paul de Lagarde y el otro a Hermann Cohen, y les planteó la siguiente pregunta: ¿Realmente permite el Talmud expoliar al no judío? Cohen intituló a su defensa "El amor al prójimo en el Talmud", en la que demostró la vocación universal de Israel no sólo en ayudar y en socorrer al extranjero, sino sobre todo en amarlo: "Y para la historia de las ideas morales tengo que dejar asentado el siguiente hecho: que el amor al prójimo o, para ser más exacto, el amor al que es extraño por su nacionalidad y su fe, es un mandamiento del judaísmo", y un poco más lejos: "La ley de Moisés es válida no sólo para las relaciones de un judío a otro, sino, con la misma exactitud y precisión, también para todas las relaciones morales y jurídicas del judío con el *goy* noájida".[18] Con ella ganó el proceso y, años más tarde, continuó su reflexión respecto del amor al prójimo como vocación universal de Israel y escribió en su artículo "El amor en los conceptos de Dios y hombre" (1900): "Es un hecho conocido que los griegos no llegaron al concepto de prójimo. Y su filosofía clásica, su poderosa y profunda ética, no condujo a la idea de humanidad [...] Nuestra defectuosa idea de humanidad ha heredado de ellos el concepto de bárbaro".[19]

[17] *Ibidem*, p. 92.
[18] H. Cohen, *El prójimo*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 34 y 48.
[19] *Ibidem*, p. 61.

II. Emmanuel Levinas (1906-1995)

De la ética a la religión en la última filosofía de Emmanuel Levinas

Cuando se entra en contacto por vez primera con la obra de Emmanuel Levinas, se puede tener la impresión de que él ya había previsto toda su filosofía; sin embargo, una lectura más profunda muestra toda la riqueza, la novedad y madurez que su reflexión adquirió con el correr de los años. Considero que a Levinas se le pueden aplicar las mismas palabras con las que, en "Difícil libertad", él se refería a la lectura y comprensión de un texto antiguo: "Año famoso del viñedo […] El mundo futuro está en ese vino. Admiremos la belleza de la imagen. Preguntémonos qué sentido puede tener".[20]

Conforme avanza su obra, el pensamiento de Levinas se vuelve más radical, más exigente, incluso, más religioso. En palabras del autor, la palabra *religión* no significa, en primer lugar, la adhesión confesional a una religión particular, incluso si él fue un judío practicante y gran comentador del Talmud,[21] sino de la religión en el sentido etimológico de la palabra como *religare*, "relación" del hombre con Dios. Relación sin fusión que para Levinas se da únicamente a través de la ética, como relación con el otro.

Para este filósofo, la religión, entendida como relación respetuosa y obediente con el Infinito que es Dios, es el fundamento de la ética. En *Totalidad e infinito* (1961), su primera gran obra, escribe: "Proponemos llamar religión al lazo que se establece entre el Mismo y el Otro, sin que se constituya una totalidad";[22] mientras que, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), añade: "Más allá del egoísmo y del altruismo está la religiosidad de sí mismo".[23] ¿Pero por qué darle el nombre de religión a

[20] E. Levinas, *Difficile liberté*, *Essai sur le judaïsme*. Le Livre de Poche, 1984, p. 99.

[21] Sobre los comentarios bíblicos y talmúdicos de Lévinas, *vid.* en particular: *Difficile liberté, Essai sur le judaïsme;* París. Le Livre de Poche, 1984. *Quatre lectures talmudiques*, París, Ed. de Minuit, 1968. *Du sacré au saint*, *Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Ed. de Minuit, 1977. *Au delà du verset*, París, Ed. de Minuit, 1982. *A l'heure des nations*, París, Ed. de Minuit, 1988. *Nouvelles lectures talmudiques*, París, Ed. de Minuit, 1996.

[22] E. Levinas, *Totalité et infini, Essais sur l´exteriorité.* París, Le Livre de Poche, Kluwer Academic, 1990, p. 30, [p. 64]. La segunda paginación corresponde a la edición en español: *Totalidad e infinito* (trad. de Daniel E. Guillot), Salamanca, Sígueme, 1997.

[23] E. Levinas, *Autrement qu´être ou au-delà de l´essence.* Le Livre de Poche, París, Kluwer Academic, 1991, p. 186. La segunda paginación corresponde a la edición en español: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (trad. de Antonio Pintor Ramos), Salamanca, Sígueme, 1995.

esta relación que se establece entre el yo y el otro? Vamos ahora a analizar su conferencia "Dios y la filosofía" (1974), que hace parte del libro *De Dios que viene a la idea* (1982).

La idea de Dios

"Dios y la filosofía" constituye el texto central del libro: *De Dios que viene a la idea.*[24] Éste es la base de una serie de conferencias dictadas por Levinas entre 1973 y 1974 en diferentes universidades confesionales: católicas, judías y protestantes, asegurando, de esta manera, el carácter ecuménico y la vocación universal de Israel. "Haciendo posible un discurso, dirigido a todos los hombres en la dignidad humana, para poder, por lo tanto, responder de todos los hombres nuestro prójimos".[25] Entonces, Marc Faessler evoca el recuerdo de su participación en una de esas conferencias el 3 de marzo de 1974: "Un pensamiento enfrente de nosotros, en voz alta, pensaba, con el escaso auxilio de unas notas tomadas en hojas de borrador desordenadas. Él pensaba Dios".[26]

Debido a que Levinas se pregunta acerca de la idea de Dios y de cómo es que Dios llega o nos viene a la idea, en una conferencia en la Universidad de Ginebra que tuvo lugar el 2 de junio de 1983, expresa: "Mi fórmula «De Dios que viene a la idea» expresa la vida de Dios. ¡Descendimiento de Dios! En alemán es todavía mejor: *wenn Gott fällt uns ein* (cuando Dios nos cae en el sentido)".[27] Esto significa que Dios es el inexplicable por excelencia, la trascendencia absoluta que escapa a todo intento de comprensión humana. Ninguna *experiencia* mítica, ninguna *revelación* religiosa y ningún *conocimiento* racional pueden develarnos el misterio de su trascendencia, ya que estas vías, bajo diversas modalidades, suponen un sujeto soberano y egoísta que conduce y busca asimilar el Otro en el Mismo. Dios no puede pensarse a partir de él mismo, sino a partir del hombre. ¿Cómo puede, entonces, el hombre acercarse a un misterio que lo supera? La intriga de Dios se juega en lo humano, aunque para pensar a Dios en el hombre es necesario pensar al hombre de otra manera. Es necesario desestabilizar al sujeto y comprenderlo de otra manera que como pura racionalidad. También critica a la filosofía y a la teología que han entendido al hombre

[24] E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982. *De Dios que viene a la idea (*trad. de Graciano González y Jesús María Ayuso), Madrid, Caparrós, 2001.

[25] *De Dieu qui vient á l´idée*, nota previa, p. 93 [p. 85].

[26] Marc Faessler, *Dieu Autrement* en *Cahier de l'Herne*, París, Le Livre de Poche, 1991, p. 479.

[27] E Levinas, *Transcendance et Intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 60.

y su relación con Dios a partir de la racionalidad, en una preocupación de comprensión última de la totalidad, a partir de una jerarquía que gravita alrededor del ser.[28]

Conciencia e insomnio

La primera etapa en la búsqueda de la idea de Dios en el hombre se encuentra en el análisis de la conciencia y del psiquismo humano, "lugar" donde la idea de Dios llega al hombre. Como ya se mostró en *De otro modo que ser,*[29] Levinas contesta la idea de que la conciencia sea la estructura primera y fundamental del ser humano. Lo propio del hombre no es la conciencia –la habitación–, incluso si es por ella que el sujeto inicia su proceso constitutivo. La conciencia es siempre tendencia, hambre de cosas, intencionalidad, conciencia de algo, y encuentra el descanso –Levinas dice el "sueño"–, una vez que ha podido conducir a ella la exterioridad del mundo y de las cosas. Una conciencia tranquila es una conciencia que ha podido conocer algo, que tiene la experiencia de algo o que ha podido dar sentido a algo. Una conciencia satisfecha que ha podido satisfacer su necesidad y, por lo tanto, puede encontrar el sueño, el descanso, la paz y el estado de no alteración, una coincidencia con ella misma. Sin embargo, dice el filósofo, la conciencia no puede dormir, no puede encontrar el descanso ni la paz; es una "conciencia insomne", ya que un "agente" exterior resiste a entrar en fusión con ella, a todo forma de asimilación. "Alguien" no comestible, no poseído por la conciencia y con respecto al cual ella no puede escapar, no se puede esconder. ¿De quién se trata? Se trata de la idea del Infinito.

De la idea del Infinito al deseo del infinito

Para Levinas, en "Dios y la filosofía", la grandeza de Descartes consiste en haber roto con el egoísmo de la conciencia. "No son las pruebas de la existencia de Dios lo que nos interesa aquí, sino la ruptura de la conciencia, que no es una represión en el inconsciente sino un desembriagar o un despertar sacudiendo el 'sueño dogmático' que duerme en el fondo de toda conciencia descansando en su objeto".[30] En la idea cartesiana del infinito en mí, él ve, ante todo, una *pasividad* total de la conciencia, ruptura de la

[28] Heidegger ya había criticado la entrada de Dios en ontología, haciendo de ésta una onto-teo-logía. *Vid.* Martin Heidegger, *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia, (*trad. de H. Cortés y de A. Leyte), Anthropos, pp. 99-157.

[29] *Cfr. De otro modo que ser,* capítulo 4, pp. 156-203 [p. 163-203].

[30] *De Dieu qui vient á l´idée,* pp. 104-105 [p. 95].

actividad y de la re-presentación en la conciencia. Ésta idea estaba en mí mucho antes de la formación de mi propia conciencia. También ve una *asimetría*, diferencia radical ante el pensamiento y su *ideatum*, paradoja del pensamiento consistente en poder pensar y contener más de lo que él mismo puede contener. Para Levinas, la idea del infinito en mí se manifiesta como un *Deseo*. Deseo ligado a una búsqueda de sentido, búsqueda de otra cosa diferente a la posesión y a la re-presentación, hambre del Absoluto. "Deseo más allá de la satisfacción y que no se identifica, como la necesidad, con el término o con el fin. Deseo sin término, más allá del Ser: desinterés, trascendencia, deseo del Bien".[31] En cierto momento de su análisis, se pregunta: "¿No restituye el deseo la contemporaneidad de aquel que desea con lo Deseado?"[32] Dicho de otra manera: ¿No recupera aquel que desea lo deseado, como si ya lo hubiera capturado con su sola intención? ¿Cómo poder guardar la trascendencia –el desinterés– por esta idea que se presenta como deseo –interés– en mí? ¿Cómo poder respetar a la única idea que me es extranjera y que desconcierta a mi conciencia?

Un deseado que se borra

El Deseado ni se da ni se muestra en el Deseo; Él me envía al otro hacia donde él me deja la *huella* de su presencia, como la de alguien que ya ha pasado y que permanece ausente. Levinas escribe:

> Para que el *desinteresamiento* sea posible en el Deseo del Infinito, para que el Deseo más allá del ser, o de la trascendencia, no sea una absorción en la inmanencia que de esta manera haría su regreso es necesario que lo Deseado o Dios permanezca separado en el Deseo; como deseado —cercano, pero diferente— Santo. Esto no es posible sino en cuanto que el Deseado me ordena a lo no-deseado, a lo indeseable por excelencia, al otro. El envío al otro es despertar, despertar a la proximidad, la cual es responsabilidad por el prójimo, hasta la substitución a él.[33]

De esto, es necesario remarcar:

- La separación entre Dios, –el deseado– y el Deseo. Levinas evita toda confusión posible: próximo, pero diferente.
- El sujeto no tiene en él la idea de Dios sino el deseo de Dios. Un deseo que es como "nostalgia", un deseo latente que, de cierta manera, dormita en mí esperando ser despertado.

[31] *Ibidem*, p. 111 [p. 100].
[32] *Idem*.
[33] *Ibidem*, p. 113 [pp. 101-102].

- Dios ha querido manifestarse en el otro no como una *presencia,* sino como una *huella*. Hay un borrarse de Dios que Levinas llama *kénose* (humildad) de Dios.[34] Que quiere manifestarse no "directamente", sino "indirectamente" a través del hombre.[35] Dios *desciende* al hombre y pide ser buscado en el hombre. Por lo tanto, el hombre que no era deseado por él mismo se convierte en deseado a causa de la huella de Dios que lleva en él.
- El otro viene a despertar en mí el deseo de Dios; el deseo del otro me envía al Deseo de Dios. Respondiendo al otro yo, respondo a Dios que me llama a su servicio. Es sólo mediante las relaciones éticas que el yo puede responder a Dios, ya que "la trascendencia es ética".[36]

La ética como trascendencia y como religión

Al igual que en la filosofía de Hermann Cohen que hemos analizado, Levinas, en la última parte de su conferencia y a manera de conclusión, muestra la relación inseparable que une a la ética con la religión. Entrar en relación con el otro es entrar en relación con Dios. La ética –relación entre los hombres– es la "única manera" de poder entrar en relación con Dios. Es por medio de las relaciones humanas, entendidas como responsabilidad y servicio dado al otro, que nace y se desarrolla la religión. "Yo no puedo eludir el rostro del otro en su desnudez sin socorro: en su desnudez de abandonado que resplandece por las henchiduras que desgarran la máscara del personaje o su piel con arrugas, en su 'sin protección' que hay que entender como gritos ya gritados a Dios, sin voz ni tematización […] Nacimiento latente de la religión en el otro".[37]

La idea de Dios en mí no es el resultado ni de una experiencia íntima ni de una revelación particular; es una idea que me viene del otro; el otro despierta en mí el deseo del Absoluto que me llama y que me apresura a responderle. Cito a Levinas: "La frase en donde Dios viene a mezclarse a las palabras no es el yo creo en Dios". El discurso religioso previo a todo discurso religioso no es el diálogo, es el «heme aquí» dicho al prójimo con el cual yo estoy comprometido y en donde yo anuncio la paz, la responsabilidad por el otro".[38] Al hecho de escuchar la voz de Dios en el rostro del otro

[34] *Vid. Transcendance et intelligibilité*, p. 56.

[35] Levinas da a este parágrafo, donde trata del desinteresamiento de Dios, el título de *Divina comedia*. Podemos decir que se trata como de un juego de "escondidillas" o de un "juego de búsqueda". Dios quiere que el hombre lo busque y le da una única pista, una sola huella de dónde hay que buscarlo: en el otro.

[36] *Ibidem*, p. 113 [p. 102].

[37] *Ibidem*, p. 118 [p. 106].

[38] *Ibidem*, p. 123 [p. 110].

que me llama, Levinas lo nombra *testimonio*, y con el "¡Heme aquí!" de mi respuesta justa yo doy gloria al Infinito. Es decir, yo reconozco en el otro, el llamado de Dios que me elige y que me mira solamente a mí. Reconozco la elección que Él ha hecho de mí. Es mediante una elección gratuita que Dios llama a los hombres para convertirlos en sus *profetas*. "Vete a acostar y si te llaman de nuevo, tu responderás: ¡Habla, Yahvé, que tu servidor te escucha!" (vocación de Samuel, I *Sam*. 3,9)

Pensar la religión de otra manera

La religión, en la perspectiva levinasiana, debe entenderse como una "ética trascendental", como una intriga que "relaciona" tres elementos inseparables e interdependientes cada uno de ellos con los otros dos: yo, tú y Él.

El "yo" entendido no como conciencia, sino como subjetividad responsable y, por lo tanto, capaz de sustituirse al otro (*autrui*) y al Otro (Dios). Un yo trinitario, ya que lleva en él al otro (maternidad del yo) —yo soy otro—, del cual yo soy responsable hasta el sacrificio; pero también porque lleva en él *el soplo de Dios* (conteniendo más de lo que él puede contener, paradoja de la idea y del soplo de Dios en mí), fuerza que le viene de lo Alto, del Él trascendental, para poder responder a las exigencias del tú social.

El "tú" que él mismo es trinitario, ya que me envía al Él trascendental como huella de donde él viene, pero también a la colectividad que me mira en sus ojos.

Se trata de un *Él* que, sin poder acceder a *Él* directamente —por un Dicho—, quiere manifestarse y acercarse a los hombres (yo y los otros) a través de las relaciones éticas —por el Decir—. Una manifestación o epifanía de Dios que no quiere decir *develamiento,* sino *paso*, en el rostro del otro como huella y en el soplo que me inspira para responderle. Bondad y humildad de Dios que elige al hombre y que quiere relacionarse con éste para mostrarle su amor y su predilección.

La religión entendida como ética trascendental —horizontalidad y verticalidad— va más allá de toda esfera privada o intimista que quisiera reducir la experiencia religiosa a un encuentro "directo" con Él: yo y Dios solos.[39] Dios quiere ser buscado de una manera "indirecta" a través de las relaciones humanas, en una intriga a tres: Dios, yo y los otros. El Dios del cual nos habla Levinas es el Dios de la trascendencia absoluta y de la desmesura respecto de la capacidad de comprensión del hombre. Sin embargo, no se trata de un Dios ausente o alejado de los hombres; la diferencia se convierte en una no-indiferencia de su parte, total interdependencia entre Dios y el hombre a tal punto que no podemos pensar o hablar de uno sin hacer referencia al otro. En

[39] En una perspectiva kierkegardiana de encontrarse solo frente al Solo.

este sentido, observamos cómo Levinas realiza un constante cambio tipográfico de la letra "o" ("a" en francés) cuando se trata de hablar del otro (*autre* en francés), en algunas ocasiones escrito con minúscula y en otras con mayúscula. Cambio en el texto escrito (Dicho) que nos interroga: ¿Pero de quién habla en este momento? ¿Se refiere al otro (prójimo) o al Otro (Dios)? Ambigüedad consciente e intencional registrados en ciertos pasajes de su obra para intentar introducirnos a un misterio que nos supera. ¿Cómo comprender esta interdependencia? ¿Se trata de una especie de equilibrio entre elementos diferentes? En la religión, desde la perspectiva ética trascendental, encontramos dos tipos de necesidades distintas: Dios tiene necesidad del hombre —de cada subjetividad— a fin de ser capaz de manifestar su gloria como bondad a los hombres; por eso, Él hace de cada ser humano un elegido y, al mismo tiempo, el hombre tiene necesidad de Dios, para responder a un llamado que lo supera, pues Dios exige de él más de lo que el hombre solo podría darle. La iniciativa sale de Dios, el llamado viene de Él y Él espera la respuesta de parte del hombre. Dios es un Dios paciente que llama y espera la respuesta del hombre hasta el último momento. En este "encuentro" respetuoso entre el llamado y la respuesta, entre Dios y el hombre, el cual Levinas llama *santidad*, el hombre recibe más de lo poco que él pueda dar. En una entrevista, el filósofo dijo que "el amor es la compañía de Dios y del hombre, pero el hombre es más feliz ya que tiene a Dios como compañero mientras que Dios tiene al hombre".[40]

De la ética, como religión universal, a la religión particular

Un tema importante en el pensamiento de Emmanuel Levinas que nos permitirá hacer una comparación posterior entre su pensamiento y el de Hermann Cohen es la relación que establece entre la ética trascendental, que también se puede llamar *Religión universal*, y la *religión particular* ligada a la propia creencia, para él, el judaísmo. ¿Cuál es la relación existente entre el mandamiento ético que me viene del rostro del otro y mi propia creencia religiosa? ¿Tenemos necesidad de una creencia particular para ser capaces de responder al llamado del otro?

El llamado ético trascendental, que emana del rostro del otro es una vocación universal que se dirige a todos los hombres, sin excepción de raza o de credo particular, no tiene necesidad de la creencia en Dios. Levinas, en *Totalidad e infinito*, habla del ateísmo del sujeto como condición previa para entrar en relación con el otro. Es un llamado universal anterior a la tematización ontológica e incluso anterior a cualquier profesión o creencia religiosa. Es un llamado en el cual todos los hombres estamos implicados.

[40] Entrevista a Levinas, realizada por Richard Kearny en 1981 y publicada en la revista *Esprit*, Juillet, 1997, p. 139.

¿Por qué?, porque el deseo del infinito concierne a todos los hombres sin distinción y es anterior a cualquier religión particular.

El hombre es un ser de deseo; el deseo es constitutivo del ser humano y es sólo gracias a éste que el hombre puede salir de él mismo y de su egoísmo. Al inicio, el hombre no puede poner un nombre a este deseo y no sabe de dónde le viene; pero es un deseo que lo invita, lo llama y, finalmente, le ordena salir de él mismo, de su refugio (*son chez soi*); se trata de un deseo de evasión y des-interés por el yo. Es por el encuentro ético que el hombre intenta ponerle un nombre a su deseo indecible y lo llama *amor, bondad*, o *altruismo*; aunque ningún amor humano, ninguna experiencia de bondad y ningún gesto altruista pueden apagar o tranquilizar su deseo venido como de un lugar desconocido; al contrario, más el hombre ama, más es bueno, y más su deseo aumenta. En el fondo, se trata del deseo del Infinito y del Absoluto que nos mira y nos llama, del deseo de Dios.

¿Pero qué sucede con aquellos que no elevan sus ojos al cielo? ¿Con aquellos que trabajan por los demás y que se sacrifican por los otros sin hacer ninguna referencia al Exterior? ¿Es esto posible? El discurso de Levinas no es un discurso religioso, en el sentido clásico del término, y él mismo se defendía contra aquellos que lo acusaban de hacer teología y no filosofía. En una discusión que sostuvo con filósofos en el año de 1962, aseveró: "no es teología lo que yo hago, sino filosofía".[41] Levinas invita a los hombres de todas las confesiones, e incluso a los ateos, a pensar lo humano de otra manera. Para él, la bondad precede a la razón. Y es porque hay un deseo y un llamado a la bondad anterior a la conciencia que puede haber justicia en el mundo, incluso el simple *¡buenos días!* al primero que llegue. Para Levinas, la bondad es el otro nombre de Dios, y es por la bondad que los hombres pueden encontrar un fondo común y llegar a la fraternidad. Podemos decir que hay diferentes maneras de nombrar al Bien (Yahvé, Trinidad, Alah…), pero, en todo caso, se trata de la misma trascendencia y del mismo infinito que de una manera misteriosa llama al hombre a través del deseo del otro, de cualquier rostro que esté enfrente de mí para poder ser buscado en él. *Mateo* 25, "El juicio final", es uno de los raros textos del Nuevo Testamento citado por Levinas. Al respecto: "Mateo 25, la relación a Dios es presentada como una relación al otro hombre. No es una metáfora: en el otro hay presencia real de Dios. En mi relación con el otro yo escucho la Palabra de Dios."[42] Este texto del Evangelio trata de haber dado gloria a Dios, inclu-

[41] E. Levinas, *Transcendance et hauteur* en *Liberté et commandement*, París, Fata Morgana,1994, p. 96.

[42] Entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gómez-Muller los días 3 y 8 de octubre de 1982, publicada en la revista *Concorde* y anteriormente en *Entre nous*, París, Le Livre de Poche, 1991, p. 120. *Cfr.* mi comentario a este capítulo del Nuevo Testamento

so sin saberlo, "únicamente" por haber brindado socorro a los oprimidos: "Entonces los justos le responderán: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, sediento y te dimos de beber, extranjero y te recibimos, desnudo y te vestimos, enfermo o en la cárcel y te fuimos a ver?" Y el Rey les responderá: En verdad les digo que cuando lo hicieron a uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicieron".[43]

Si la ética trascendental es sinónimo de una "religión universal", ya que ella concierne a todos los hombres y mujeres, ¿cuál es, entonces, el sentido de la "religión particular" y de la creencia? ¿Qué es lo que una religión particular puede aportar de más a la ética? Levinas explica que si bien todos los hombres pueden acercarse y dar gloria al Infinito mediante su respuesta ética, únicamente las religiones particulares dan consuelo a los hombres: "La religión en efecto no es idéntica a la filosofía, la cual no procura necesariamente las consolaciones que sabe dar la religión. La profecía y la ética no excluyen de ninguna manera las consolaciones de la religión, pero lo repito una vez más: no es tal vez digna de estas consolaciones sino una humanidad que puede pasarse de ellas".[44] ¿De qué tipo de consolaciones se trata? De una confianza que no está fundada en mi propia razón (Dicho), que surge a partir de mi experiencia con el otro (Decir). Confianza de saber que no estoy solo para responderle al otro, ya que Aquel que me llama no es solamente el "tú" social de la horizontalidad humana, más bien, que detrás de él se esconde el "Él" de la trascendencia. Es haber logrado ponerle un *nombre* (el único posible) al deseo que me llama a salir de mi egoísmo, es atreverme a darle el nombre no ya de Infinito o de Absoluto, sino el nombre indecible de *Dios*. En *Intriga del infinito*, el filósofo dice que "abordar a Dios a través del nombre propio es afirmar una relación irreductible al conocimiento, ya que éste tematiza y define y siempre engloba a su tema. Abordar a Dios a través de su Nombre es afirmar la revelación como una modalidad en donde se preserva la trascendencia de lo que se manifiesta".[45]

El hombre religioso sabe que su vida y la vida del otro están ligadas por Dios. Un Dios que se esconde y que se hace solamente presente en el encuentro ético con el otro. Las relaciones sociales se convierten en lugar

---

y su interpretación levinasiana en Francisco Xavier Sánchez Hernández (coord.), *¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy? Un desafío para la filosofía del siglo XXI*, México, UPM, México, 2006. "Porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber". La novedad de un Dios encarnado. Una reflexión a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas, pp. 103-121. De manera más coloquial, *vid*. mi libro *El evangelio con sabor a banda*, México, Alve, 1997, pp. 79-81.

[43] *Mateo* 25, 37-40.

[44] E. Levinas, *Ethique et Infini*, París, Le Livre de Poche, 1984, p. 117.

[45] E. Levinas, *L'intrigue de l'Infini*, París, Flammarion, 1994, p. 220.

de comunión con el Dios de la trascendencia. Levinas dice en *Difícil libertad*: "Mediante mi relación con el otro yo estoy en relación con Dios [...] La ética no es el corolario de la visión de Dios, ella es ésta visión misma. La ética es una óptica. De tal manera que todo lo que yo sé de Dios y todo lo que yo puedo escuchar de Su palabra y responderle a Él debe encontrar una expresión ética".[46]

Podemos decir que lo que funda la espiritualidad judía es la recepción de la Torah que Israel acepta aun antes de conocerla, se trata de una anterioridad preoriginaria de la obediencia antes del entendimiento, de ser *elegidos* antes que *ser*. El estudio de la Torah nos prepara a la respuesta ética. Pertenecer a una religión particular no quiere decir buscar un refugio para la tranquilidad del alma mientras que el desamparo reina en el mundo ni que el consuelo humano está ausente. Catherine Chalier, filósofa judía levinasiana, nos recuerda esto en su obra *Levinas, la utopía de lo humano*, al escribir: "Las sinagogas y las iglesias deberían de avivar, en aquellos que se acercan a sus puertas, el sentido de la responsabilidad hacia la miseria humana".[47] Tener una religión de adultos, como lo decía Levinas, es tener una religión que nos invita a salir de nosotros mismos e ir al encuentro del otro, sobre todo del oprimido. Es saber que Dios está con nosotros, incluso en los momentos más difíciles, cuando Él se calla y está como ausente. Es saber pasarse de Dios y no buscar el paternalismo o la fusión mística con Él, sino la relación respetuosa con Él que se da por medio de la justicia de lo que yo hago al otro. Es no pedirle, es darle. Escucharlo antes de responderle.

En la última parte de nuestra exposición, se proponen elementos para entablar un diálogo entre Hermann Cohen y Emmanuel Levinas en torno a su idea de religión, buscando las semejanzas y diferencias entre ambos pensadores.

Elementos de diálogo en torno a la idea de religión entre H. Cohen y E. Levinas

Al realizar una primera lectura paralela de las obras de Hermann Cohen y Emmanuel Levinas en torno a su idea de religión y del lugar que ésta ocupa en la filosofía, uno remarca la gran afinidad existente entre los dos pensadores, a tal grado que uno desea "reprochar" a Levinas la omisión que hace en sus obras del nombre de Cohen, considerando que él pudo escribir, por lo menos en una nota al pie, la deuda intelectual que tiene con el filósofo, así como lo hizo con Rosenzweig. ¿Por qué Levinas no habló de Cohen? Es

[46] E. Levinas, *Difficile liberté*, p. 33.

[47] Catherine Chalier, *Lévinas, L'utopie de l'humain*, París, Albin Michel, 1993, pp. 148-149.

aquí donde una segunda lectura deja ver que si las semejanzas son muchas, las diferencias, que parecen pocas, parten de principios distintos.

Elementos comunes entre ambos pensadores:

1. *La Biblia y la filosofía como fuentes de inspiración*. Es posible encontrar la explotación que hacen de estas dos tradiciones de la humanidad. Cohen y Levinas beben de las mismas fuentes para nutrir y enriquecer su reflexión: la sabiduría de Israel aunada al logos griego. En los dos casos, ellos hacen un esfuerzo por hacer dialogar la fe y la razón, un diálogo que no sólo es fecundo, sino necesario e indispensable para comprender lo humano de otra manera. El hombre no es solamente racionalidad, un animal de *razón* como lo definía Aristóteles; es, ante todo, un sujeto de *relación*, religioso. Por otro lado, demuestran que la "palabra Revelada" no tiene porqué entrar en conflicto con la "palabra razonada", y citan en sus textos a la autoridad de los profetas, Isaías o Ezequiel, por ejemplo, que dijeron, antes que Platón y Aristóteles, lo que el hombre es, aquello que hay que buscar y por lo que hay que luchar en esta vida: ser responsables del otro, sobre todo del más necesitado, cuyos paradigmas en la Biblia son el pobre, el huérfano y la viuda.
2. *Entender la religión en relación con la ética*. Tanto para el pensador alemán como para el pensador francés, la religión y la ética están íntimamente unidas. Cohen afirma que las dos forman una comunidad de sangre; Levinas, que no se puede entender la una sin la otra. Dios, el Altísimo, el trascendente y el infinito, no nos hablan desde arriba, más bien desde abajo: desde el *prójimo* para Cohen y desde el *rostro* para Levinas. En ambos casos, el otro se convierte en "mensajero" del Dios altísimo cuyo nombre es impronunciable y en una forma de presencia misteriosa, o "huella", diría Levinas, de Dios con nosotros. El otro es la "zarza ardiente" que me ordena escucharlo.
3. *La religión y la ética se relacionan y complementan sin confundirse*. Se hace una clara distinción entre estas dimensiones de la vida humana. La ética es universal y concierne a todos los hombres de todas las razas y todas las creencias. Dios es Padre de todos y a todos nos dirige el mismo llamado a través de la relación con el otro. Sin embargo, la religión es particular y aporta más que la ética, permite experimentar o vivir la relación con el otro como un encuentro santo y respetuoso con Dios. En la horizontalidad social del encuentro, que Levinas llama *la proximidad del cara a cara*, y Cohen: "encuentro con el prójimo", yo elevo los ojos a Dios que me habla en una intriga a tres: yo, tú y Él.

4. *La idea de correlación como relación en la separación*. Es, tal vez, el mayor punto de encuentro entre los dos pensadores. Una idea que tiene como base el pensamiento bíblico de Israel, que remarca la sana y justa relación que debe existir entre Dios y los hombres: "relacionados, pero separados", Él es Él y yo soy yo, cada quien en su lugar y sin querer usurpar el lugar del otro. En tal sentido, debemos entender el "Sean santos, porque Yo el Señor soy santo", del *Levítico* 11, 45b, no como una búsqueda de fusión intimista con Dios, que puede llevar al egoísmo y al olvido del otro, sino como una orden para buscarlo en sus mandatos, que me ponen en relación con el otro antes de querer buscarlo en el culto. La tentación de la unión con Dios, hasta el punto de llegar a ser como Dios, es una constante de la humanidad, desde Adán y Eva que sucumben a este deseo, hasta Nietzsche que anuncia la muerte de Dios para que el hombre tome su lugar. Al deseo de fusión con Dios que surge de las entrañas del egoísmo y está representado en la voz del maligno en el libro del *Génesis*, "La serpiente replicó: De ninguna manera morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día que coman de él, se les abrirán los ojos y serán como dioses y conocerán el bien y el mal".[48] A este deseo de fusión, representado por la comida como asimilación del otro, la voz de Dios, la exterioridad, me pide cuentas no de mí, sino del otro."Yahvé dijo a Caín: "¿Dónde está tu hermano, Abel?". Y él respondió: No lo sé, ¿soy acaso el guardián de mi hermano?"[49] Cortar el cordón umbilical con Dios, hasta el punto de hablar de un "ateísmo de la voluntad"[50] como lo piensa Levinas, no significa olvidar a Dios, sino buscarlo en las relaciones humanas. "Buscadme y viviréis", nos recuerda el profeta Amós, "pero no me busquen en los santuarios, búsquenme en la justicia" (*cfr*. Amós, capítulo 5). Es importante recordar que en hebreo "separado" y "santo" significan lo mismo, surgen de la misma palabra: *qadosh*.
5. La búsqueda de la justicia social es una constante entre los dos pensadores, así como su *simpatía por los ideales socialistas,* aunque se trata de

[48] *Génesis* 3, 5.

[49] *Génesis* 4, 9.

[50] "Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene totalmente sólo en la existencia sin participar del Ser del cual él está separado —capaz de adherir eventualmente por la creencia. La ruptura con la participación está implicada en esta incapacidad. Se vive fuera de Dios, en uno mismo, se es yo, egoísmo. El alma —la dimensión de lo psíquico— cumplimiento de la separación es naturalmente atea. Por ateísmo, comprendemos de esta manera una posición anterior a la negación como a la afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se coloca como el mismo y como yo". *Totalité et infini...*, p. 52 [p. 82].

un socialismo ético que debe tener como base el encuentro que se da en la proximidad con el otro.

6. *La idea de elección*, entendida como la misión universal de Israel. La elección de Israel no significa una excepción, representa, más bien, la confirmación simbólica del amor que Dios tiene por el género humano.
7. *La individuación del hombre* no se realiza en la soledad de mi conciencia que piensa en ella misma, el *cogito* cartesiano, sino en las relaciones sociales. Tanto para Cohen como para Levinas, el hombre no se individualiza y adquiere su verdadera identidad, sino en la relación con el otro y por mediación de la conciencia de la falta individual, lo que se podría expresar con la fórmula levinasiana del *yo al acusativo.*[51] Sólo la confesión de los pecados tiene el poder de revelar al hombre individual como un *yo* que acepta responder de sus actos. Ipseidad y responsabilidad son términos intercambiables.

Respecto de las diferencias en las posturas de los dos filósofos:

1. *Simetría y asimetría*. La primera diferencia sobresaliente se refiere a cómo conciben la relación con el otro: como mi *prójimo,* en el caso de Cohen, o como el *rostro,* en el caso de Levinas. Si bien hablan de este encuentro con *el otro* como de un encuentro ético que me permite entrar en relación con Dios, Cohen se mantiene en la "postura clásica" que critica Levinas de la reciprocidad en las relaciones humanas. El prójimo del que habla Cohen es el *tú* a quien yo puedo tutear porque lo amo. De cierta manera, hay una relación *simétrica* y entre iguales, aunque respetuosa, cercana a los análisis de Martin Buber en su obra *Yo y tú*. En cambio, lo esencial en la ética de Emmanuel Levinas es la "asimetría" del encuentro. Él y yo no somos iguales; él es mi maestro, y yo nunca podré tutearlo porque provenimos de dimensiones distintas. Él es el extranjero por excelencia, su nombre: el Infinito.
2. *Ontología y metafísica*. Aunque para estos autores, fieles a su tradición hebraica, Dios es el innombrable que no hace número con sus criaturas, Cohen habla de Dios en términos de *ser*. Él es único, porque Él sólo puede decir *yo soy*. Levinas, por su parte, evoca a Dios en términos de *no-ser* o, más exactamente, de *otra manera que ser*. Es gracias a las críticas que su amigo Jacques Derrida hizo a *Totalidad e infinito* en su artículo *Violencia y metafísica* (1964), que Levinas trabajará arduamente para "entender a un Dios que no esté contaminado por el ser", como él mismo lo remarca en la nota preliminar de su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de 1974.

[51] *Cfr. Autrement qu´être ou au-delà de l´essence*, pp. 137-142 [pp. 147-152]

3. *Religión y razón*. Los dos puntos que se han señalado anteriormente se relacionan con la concepción que ambos pensadores tiene del origen de la religión como encuentro con el otro. Cohen busca justificar el lugar que debe ocupar la religión dentro de la razón, para lo cual se apoya de los análisis de Kant; mientras que Levinas no sólo saca a la religión de la razón, más bien, muestra la anterioridad de la religión respecto de la razón. Si entendemos a la religión como relación con el otro, es esta relación la que abre los ojos de la conciencia; hay, por lo tanto, una anterioridad del *decir* sobre el *dicho*. Primero se escucha a Dios no con los ojos de la razón, sino con los oídos de la bondad antes de poder responderle. Levinas nunca hubiera escrito un libro con el título *La religión de la razón* porque para él, la razón no es primera, ella viene después del encuentro.

Reconozco el trabajo tanto de Hermann Cohen como de Emmanuel Levinas, pensadores judíos universales, quienes nos enseñaron que la esencia de lo humano no se halla en el egoísmo que busca saciar su propia hambre, sino en la respuesta desinteresada dada al otro. Tan simple como el "¡Buenos días, señor!", que inaugura la filosofía y la religión e inicia el dialogo (*logos*).

LEVINAS: RACIONALIDAD Y PROBLEMA DE DIOS

Francisco Piñón Gaytán*

¿Cómo hablar de religión, de trascendencia, de las "cuestiones" de Dios (lo que sea que esto signifique) cuando pareciera que los dioses han huido del mundo; cuando en lo que se nos aparece sólo se retrata lo aparecido, aunque Kant no se resigna a dejar de ver y esperar algo más de lo aparecido? ¿Cómo hablar de religión, de poesía, de filosofía cuando la "secularización", en uno de sus frutos, se asoma el triunfo del *individualismo religioso*, decretando que la religión ha dejado de ser *un hecho público* para convertirse en *un punto de vista* de la subjetividad individual medida por la fría racionalidad del *cogito cartesiano* o de las veleidades de la sentencia *todo a mi manera*? ¿Cómo hablar de Dios, de amor o desamor, del misterio del hombre y su lugar en el mundo, de que el mundo es o no es; especialmente, de esa *condición humana* bélica, como *sentido de decadencia*, expresada en la poesía griega arcaica del siglo VI a. C.? Sus dejos y acentos llegarán hasta el pesimismo agustiniano, el belicismo físicalista hobbsiano, la desconfianza en la razón de la de Adorno y Horkheimer, pero también en éstos, como en el propio Levinas, por el mensaje judaico, un posible sentido último universalista de liberación. Tal vez podemos hablar de todo lo anterior, y Levinas también, porque la finitud es *esta* finitud, la real y culturalmente existente, la que contra toda sacralización del ente, de lo religioso, de lo político, pugna por algo más que respirar por la herida.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

En el horizonte de la filosofía greco-latina-judeo-cristiana, la racionalidad y problemática sobre Dios se trata no sólo de una *quaestio*, sino de un problema del *vivir con un sentido* o afrontar un *sinsentido*. En palabras del filósofo Emmanuel Levinas, "estar clavado a uno mismo", con la "imposibilidad radical de huir de sí", con "toda la angustia de la náusea",[1] una problemática ante el misterio de la muerte, "lo sin respuesta";[2] colocando a Levinas en ese horizonte judeo-cristiano, y si lo es, también griego, en su rechazo a la "ontología", a esa *filosofía del ser* por la esperanza, según él, de "un ser de otro modo". Asimismo, al interior, si no del ser, de otra forma de comprender la ontología o su ineludible *fundamentación*, aunque ésta se revista con los acentos de eticidad. Si bien el pensador no escribe una tesis sobre el ser (la critica y la cuestiona), se encuentra inmerso en la problemática del ser, del *ser existente*, al estilo Kierkegaard *vs.* Hegel.

Respecto del *¿Quid Athenis et Hierosolymis?*, la confrontación levinasiana entre *Atenas* y *Jerusalén*, que recorre el itinerario teológico de la filosofía de la religión de Hegel, y anteriormente la pugna del *De libero arbitrio* y *De servo arbitrio* entre Erasmo de Rotterdam y Martin Lutero, los primeros acentos llegan de más lejos, de la confrontación del neoconverso tertuliano entre el paganismo y la nueva religión cristiana. Del escritor Tertuliano es, precisamente, el subtítulo *¿Quid Athenis et Hierosolymis? ¿Quid accademiae et Ecclesiae?* ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?, ¿la Academia, con la Iglesia? No necesitamos curiosidad desde Jesucristo, ni averiguaciones después del Evangelio.[3] Después del año 197, el polemista tertuliano, con su rigorismo montanista (creía que en ellos "habitaba el Espíritu Santo") delinearía las reglas del futuro litigio no sólo entre *trono* y *altar* en la *Pax Romana*, también en la supuesta incompatibilidad del cristianismo con el paganismo, *i.e.*, el pensamiento griego. Rotterdam y Georg Hegel supieron o intentaron conciliarlo. El primero, con su *Philosophia Christi*; el segundo, con su *Vida de Jesús*, admirando, al mismo tiempo, el humanismo esplendente de la racionalidad griega y la subjetividad y sentido de liberación del mensaje del cristianismo; Lutero, en cambio, con su doctrina de la *Sola Gratia vs.* la razón, condenará el espíritu filosófico de Atenas.

El marco estaba dado: *Atenas vs. Jerusalén*. Por motivos distintos y en otros escenarios culturales, Levinas criticará esa filosofía que celebraba los esponsales entre el *logos griego* y el *logos cristiano*, contraponiendo profetismo judaico y paganismo, filosofía griega y escatología judía. Al mismo

---

[1] Emmanuel. Levinas, *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999, pp. 79, 101.

[2] E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 19.

[3] Tertuliano, *De pallio,* 5; *De idolis*, 18-19. *De praescriptione haebreticorum* 7. *Apología,* 21, 1 en *Actas de los mártires*, BAC, 1951, p. 84. *Vid.* H. Rahnen, *L'Eglise et L'Etat dans le christianisme primitif*, París, 1964, p. 49.

tiempo, Hegel encontró una incompatibilidad entre el antiguo Dios *Yahvé* de la ley mosaica y la figura de Jesucristo cuyo Padre era lo contrario al Dios judaico, según él, el *Extraño*, el lejano, incluso, el celoso y vengador. Sin embargo, el filósofo alemán no era un gran conocedor de la tradición bíblica del Antiguo Testamento. El Dios Yahvé, *El que es*, no era ni tan vengativo ni tan celoso como Hegel lo imaginaba. Sabía ser *Padre* y cuidador del hombre. Por su parte, Levinas sí conocía la tradición bíblica, aunque su problema radicaba en si podía liberarse de algunos paradigmas de la filosofía griega, no sólo de su embrujo o musicalidad; aunque no se niega que en temas específicos sobre religión, sí existe una confrontación radical entre tradición judía y filosofía griega, entre Biblia y Aristóteles, sin embargo, el concepto o idea de Dios será otra cuestión.

La historia de la filosofía de Occidente, de horizonte grecolatino, ha sido de portada universalista. Intentaba abarcar, explicar y fundamentar todo en extensión y en profundidad a partir de un principio fundante, un *logos* o un Dios, un *Sumo Ser*. Fue Platón quien buscó acceder al *saber último*, que es el *anhypotheton*, lugar de fundamentación de todo saber; mientras que Aristóteles buscó los *primeros principios*, a través del *conocimiento* de las *esencias*, es decir, el conocimiento del *ser* y del *ser de las cosas*, del *mundo.* René Descartes dará un vuelco y estrenará otro método, el conocimiento del ser, pero del pensamiento a partir del *cogito*, es decir, la búsqueda de un *fundamento*, aunque lleno de certeza; un criterio medible por la razón, un *fundamentum certum et inconcussum*. De igual manera, proseguiría dicho movimiento de la razón, el cual intenta comprender y aprisionar al ser, aunque éste sea el ser del pensamiento. Tal prurito de certeza, como una calvinista *certitudo salutis*, se expresará en la sentencia de Gottfried Leibniz del *principium reddendae rationis* o el *nihil est sine ratione*, que Heidegger traduce como "nada es sin fundamento", pero con dos interpretaciones: una, tradicional, según él, que exigiría en fundamento de *razón suficiente*. Lo existente que tiene que ser asegurable y *calculable* y que se expresará en la filosofía de la moderna *tecno-ciencia*, un aterrizaje de una metafísica, donde la *razón* quiere dominar al *ser*, ser su *señor* en lugar de *escucharlo*. Un *pensar calculante*, un cartesianismo redivivo. En la otra interpretación heideggeriana de "nada es sin fundamento", el mismo ser es el *fundamentante (Sein ist grundartig)*, el ser es el que debe ser escuchado mediante un *pensar meditante*. No se trata de una búsqueda de fundamentación como una razón que busca la *razón del ente*, sino que se pone al servicio del ser, a la *escucha* del ser. De aquí saldría la reflexión de Levinas. Intenta ir *más allá del ser*. Pero ¿podría escapar de Platón, de ese *anhypotheton*, es *ascesis continua* mediante la *meditatio mortis*, que es la filosofía, hacia ese lugar que, si bien es, formalmente, el descanso de todos los saberes, puede ser, si no la *ratio sufficiens*, que Levinas lo niega, con toda razón, sí un continuo caminar ha-

cia lo *Infinito*; pero caminar que ya es meta, objetivo real, para no quedarse en mera ensoñación? Podrá escapar, ciertamente, del principio fundante de Husserl como base inconmovible, no en cuanto búsqueda; pero ¿podrá marginar la husserliana "intuición" de "ir a las cosas mismas", en ese *más allá del ser*, cuando Husserl a ese *principio de todos los principios* le antepone una "intuición" previa al conocimiento que debe aceptarse tal como se da, como un *rostro* del *Otro*? Tal vez, ciertamente, pueda escapar del *cogito* de Descartes, en cuanto que la moral como primado no es fruto del *cogito*. ¿Podría hacer lo mismo con la concepción cartesiana de Dios como *Idea* de *Infinito*? Al respecto, Levinas toma en serio la *tercera meditación* cartesiana cuando se habla de la Majestad divina.[4]

Levinas debería estar de acuerdo con Heidegger respecto del *encuentro* con una "metafísica de la metafísica", no de su *búsqueda* ni como *fundamento* último que se persigue, sino como recepción de un advenimiento y la asunción de un *acontecer* (Ereignis), y como el *rostro de el Otro* que llega, no como *verdad,* sino como *develamiento del ser*, del ser como un Infinito; no Infinito-verdad, sino Infinito-eticidad, un Infinito que es una *huella* de Dios que se manifiesta en el hombre. ¿Será esto un nuevo acento que tuvo su inspiración en la hegeliana concepción del *Espíritu Absoluto* que se manifiesta consciente de sí en el hombre?

La filosofía de Levinas es, sobre todo, una reflexión acerca del concepto de *Bien*, ese *Bien* que está "más allá de la esencia". ¿Más allá del ser del que se habla en la *República* o más allá de la *anamnesis* del *Fedro*? ¿Es el *Bien* el del *epekeina tês ousias*?[5] Ciertamente. Es el ser que no se encierra en una "ontología" pura, que no es una filosofía del *ente* porque sería una "egología", una expresión de un *cogito* como una "filosofía del poder" y no de la sabiduría como sinónimo del amor. Una filosofía no de la inmanencia, sí de la trascendencia; no de la totalidad, sí de la exterioridad, es decir, una "filosofía del Otro". Una filosofía que no es la ontología o teología tradicional, sino una filosofía que se expresa en una subjetividad humana, en un lenguaje ético, que no supone o se funda en una metafísica del *saber* o de la *verdad*, sino en una "filosofía primera", la ética, aquella que no es sino la óptica del espíritu.[6] Una ética tras la "dignidad humana", sin humanismos edificantes o intimistas, según él, a lo Martin Buber, Gabriel Marcel o Kierkegaard.[7] Ética no reducible en la relación *noema-noesis* o *sujeto-objeto* o que no es fruto del *imperativo categórico* kantiano o expresión de una mo-

[4] E. Levinas, *La realidad y su sombra*, Madrid, Trotta, 2001, p. 114.
[5] Platón, *República*, VII, 509 b6–b10; *Fedro,* 276 a5 – a9.
[6] E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur L'exteriorite*, La Haya, 1974, XVIII, p. 51.
[7] *Idem*, pp. 10, 40. "Y Dialogue avec M. Buber", en *Les Nouveaux cahiers*, 3, 1965, pp. 2-5.

ral de las culturas.[8] Se trata de una *ética metafísica* cuya "huella" se expresa en el *rostro de el otro* y que tiene su fuerte inspiración bíblica. *Subjetividad* "abierta" a los seres, que los coloca y representa, que los sitúa en una *singularidad* que el ideal no puede reemplazar.[9] Aquí, en este punto, Kierkegaard presente. Pero no el *ideal* o el humanismo del *Yo* propio del humanismo idealista; se trata del humanismo que se encuentra en *el Otro*, el que no se pierde en el *ser* o en el lenguaje y que es la proximidad ética, la "santidad original".[10] Ética que es *el uno-para-el-otro*, que se coloca *más allá del ser* al deshacerse de su ser; para Levinas, en lo que él entiende por trascendencia, no es la búsqueda de un fundamento, es una especie de metafísica como ética. De ser así, ¿cómo ubicar una ética que no tiene fundamento trascendente, pero que no se puede comprender si se hace a partir de sí misma? En este punto, nos encontramos ante un pensamiento ambiguo y un abismo infranqueable ante el concepto levinasiano de Infinito, secuela, tal vez, de la idea cartesiana, secularizada, del concepto de lo Infinito o de la agustiniana sentencia del *ama et quod vis, fac*. Creo, también, ante esa desdibujada, pero radical, idea hegeliana de la divinización del hombre como expresión consciente del Espíritu Absoluto, o una variación de la "intuición intelectual" fichtiana o scheliniana, donde, especialmente en Fichte, lo absoluto no consiste en pensar, sino en actuar y donde el arte está subordinado a la moral. Para Levinas, lo Absoluto o lo Infinito, cualquiera que sea la manera como lo aborda, es una problematización. Así fue para Kant y para todos los idealismos románticos.

El pensamiento de Levinas es complicado y complejo, a veces enigmático (tomando este concepto como lo expresa el teólogo Henri de Lubac al hablar de Levinas y el cual Jean Wahl hace suyo, aunque le añada la "epifanía de un enigma".[11] Levinas, incluso, acepta hasta cierto punto el reproche al recordar que Max Scheler expresaba que *Ser y tiempo* de Heidegger era una mezcla de genialidad y predicación dominical.[12] Sin embargo, el lenguaje de Levinas, como él mismo lo reconocía, se presta a diversas interpretaciones. El pensador sitúa su discurso como "filosófico", sobre todo después de *Totalidad e Infinito*. Afirma que no quiere, ni puede, hacer teología; que su punto de partida "es absolutamente no teológico".[13] Sin embargo, en su respuesta a Jean Wahl reconoce que se le puede repro-

[8] E. Levinas y P. Ricoeur (eds.), *La Révélation*, Bruselas, 1977, p. 211. E. Levinas, *En découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger*, 1974, p. 225.

[9] E. Levinas, *ibidem*, p. 225.

[10] E. Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delá de L'essence*, 1974, p.167.

[11] E. Levinas, *La realidad y su sombra*, p. 107.

[12] *Ibidem*, p. 109.

[13] *Idem*, p. 122.

char "el uso de la terminología racionalista clásica" y mezclar con ella datos empíricos. Desde el momento en que admite y se une al "lenguaje de los profesores" y realiza una intensa y no interrumpida reflexión hermenéutica entre *Atenas* y *Jerusalén*; entre filosofía griega, religión judía y cristianismo, y lo hace en serio, acudiendo a sus fuentes, no es posible afirmar que no hace teología, o una teología especial. Siempre reflexionó acerca de las *cuestiones fil-teológicas* (el fundamento, el destino, el sentido de la existencia) al afrontarlas, discutirlas y negarlas; incluso, al interpretar los textos bíblicos, al indicar que no conducían al "misterio de Dios", sabía perfectamente que no aplicaba una "aritmética teológica".[14] Como otros teólogos, no sólo modernos, él criticaba el problema sobre Dios, aquel que se ubicaba en la línea de la *ontoteología* cuando éste se encuentra "contaminado" por el problema del *ser* como *mero ente*. Del mero *ente*, la razón no saca, sino un *ente*, a su medida, un *no-Dios*. Sería un *cogito cogitatum* del que, a lo sumo, saldría un concepto de ser, incluyendo el *sumo ser*, que no sería sino el "Dios de los filósofos". Del *ser-ente*, en el uso lingüístico de Heidegger, y Levinas estaría de acuerdo, es todo aquello que está en esa línea del *ente*, o sea, "una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea un ángel o inclusive Dios".[15] En esta concepción del *ser-ente*, siguiendo y ampliando la perspectiva de Nietzsche, Heidegger no quiere quedarse en una simple *teología filosófica* y Levinas tampoco que, a diferencia de Heidegger, no quiere pensar el *ser* como ente, como *mero existente* y un existente sin *sombra*. Heidegger diría: sin *la luz* que se revelaría o develaría en el ser. Levinas desea ir *más allá del ser*, de la *esencia*, en camino ininterrumpido, como la *ascesis* platónica, hacia un misterio inefable llamado *infinito*, *inefable*, parecido a lo que Dios era para los antiguos teólogos; tal vez el *alter aliud* de Cusa. El "Dios" de Levinas, "escuchado", según él por la filosofía, se encontraba "más allá de la esencia". ¿Coincidencias de fondo con Heidegger? Ese "más allá" fue, en sus postreros años, el nombre de "Dios". Y se entiende el *Dios* bíblico.[16] Se trata, ciertamente, de otra *"teología"*, tal y como se colocaba en *otra "filosofía"*; más aún, yo creo que en otra onto-logía u *"onto-teología"*. Por lo demás, Levinas no rechazaba toda clase de ontología.

Desde sus primeros escritos, a Levinas se le catalogó como un escritor de *asuntos teológicos*, cultor de "sermones moralizantes, mezclador de ingredientes metafísicos fenomenológicos con savias teológicas.[17] En tal

[14] E. Levinas, *Difficile Liberté; Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, 1963, p. 383.

[15] Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Frankfurt Main, 1949, pp. 19 y 55.

[16] E. Levinas, *Humanisme de L'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 78.

[17] P. Masson-Oursel, *Revue Philosophique,* 74, 1949, pp. 330-333; J. Derrida, "Violence et Métaphysique, Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", en *La Différence*, Bulletin de la Société Française de Philosophie, 62, 1968, p. 166.

sentido, la escritora Jeanne Delhomme sostiene que el lenguaje del filósofo es teológico, porque expresa algo *inefable*, porque esconde algo más que la expresión y porque su idea de "infinito" supone, necesariamente, una especie de "revelación".[18] En lo personal, me quedo con la opinión de Derrida: si el discurso de Levinas no fuera *teológico*, se derrumbaría su *sistema*, pues él descansa en la "teología", *lato sensu*; o, negándolo, terminaría en un "dogmatismo infinitista de estilo prekantiano" que no se responsabiliza de su discurso filosófico finito.[19] Otros analistas sostienen lo contrario; por ejemplo, la interpretación que hace J. de Greef del término *revelación* en *Totalidad e Infinito*; a la cual se le abandonó en escritos posteriores (*La Signification et le Sens*). Sin embargo, según el mismo Levinas, la trascripción que usó De Greef no expresa su pensamiento, el cual no se coloca en el mismo horizonte del de Heidegger, ni en el de Hegel. Quizá, Levinas no hace teología "tradicional" o *ex profeso* no se considera teólogo, pero existe un discurso en la *reducción* de "lo teológico" a lo ético y hacia la identificación de la *"filosofía primera"* con la *ética*, esa "óptica del espíritu", opuesta o antagónica, según él, a la ontoteología heideggeriana. La ética levinasiana no puede quedar sin fundamento como si fuese una ética sin historia. O como Levinas lo sostiene: "la ética de la responsabilidad no se puede comprender a partir de la misma ética";[20] sin embargo, se debate entre humanismo y metafísica y la lucha diferencial entre *ser* y *ente*, al igual que Heidegger, quien, en este punto, ni dirime toda problemática de la metafísica como *olvido del ser,* ni cierra toda puerta a una nueva manifestación de Dios o de los dioses.

¿Cómo negar que Levinas hace una *teología natural* si su reflexión parte y está inmersa en la tradición bíblica?, no en *Atenas*, sino en *Jerusalén*; especialmente, cuando identifica una *espiritualidad* que, en el hombre, le viene de raíces proféticas, aunque reconociendo ese puente natural, de acentos agustiniano-tomistas, en que lo *sobrenatural* comienza con el hombre. Teología natural, sí, pero que no significa concluir la afirmación hegeliana *razón-creencia-saber* o un *Deus sive storia* ni mucho menos la feuerbachiana del *homo homini deus*, más bien, la existencia de una fuerte *secularidad* expresada en el *rostro* de *el otro*, del prójimo, del cual no se puede alejar porque la relación óntico-ética carece de *explicación* (de nuevo, tal vez, Cusa con su *complicatio et explicatio*), sino en el humanísimo *testimonio* del *"heme aquí"*. Una *explicatio*, que es "epifanía" de una *complicatio*, para usar el lenguaje conceptual del autor de *Docta ignorantia*, y que sería lo

[18] J. Delhomme, *La pensée interrogative*, p. 106 ; cit. en J. de Greef, *Ethique et Religion chez Levinas*, *Revue de théologie et Philosophie,* 20, 1970, p. 36.

[19] *Cfr*. J. Derrida, *Violence et Métaphysique*, p. 191.

[20] E. Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de L'essence*, 1974, p. 154.

infinito simplicites,[21] pero revelación de lo Infinito que no es la "formalidad" del concepto de Dios, sino su *testimonio* en el hombre. Una modalidad o manifestación de el *otro* como teofanía del *Éxodo*, una especie del *Deus in nobis* de la filosofía de Giordano Bruno. Aunque no de "índice a indicado o de signo a significado",[22] como si fuese una especie de *generación* o emanación panteísta de lo divino; algo parecido a lo que Nicolás de Cusa entendía por la *explicación* de Dios en las cosas.[23] *Dios*, pues, que es *Palabra, Verbo*, un primer *Decir*, pero que, al mismo tiempo, es *inefable*, enigma.[24] ¿Un *totaliter Aliud*? Algo *más allá de la esencia*, de lo *racional conceptual*, de lo *aprehendido* como ente. Dios que es *Palabra*, enigma, imposible de *significar* o, por lo menos, irreductible a una *enunciación.*[25] ¿Será aquel que se definió como *El que es*, pero no se puede sino *mostrar*, como lo expresa Witggenstein, o el *in speculo et enigmate* de San Pablo, que no se *sabe,* sino con un *conocimiento negativo,* como el concepto de *noúmeno* en Kant? Hasta cierto punto *sí* y *no*, como el concepto de *incertidumbre* de Heinsemberg. Sí, porque la palabra Dios es la *Primera Palabra,* no reductible a la *ética*, lo *más allá de la esencia*; pero indecible, impronunciable, un Infinito que no es verificable y que sólo puede ser conocido por Revelación.[26] No, porque la *Primera Palabra* no es más que una *palabra*, aunque esa palabra sea *Dios*. Se entiende cuando se me expresa en el *testimonio* como *finitud*. Algo parecido al problema de la multiplicidad de las ideas ejemplares en el platonismo que la literatura cristiana ha unificado en la palabra *Verbo*. Dios, la idea infinita, está en todas las cosas y en ninguna: *maximum est in qualibet re et in nulla*.[27] O en aquella tradición que se funda en la *teología mística* y en el *De divinis nominibus* de *Pseudo* Dionisio, cuando del concepto neoplatónico de lo *Uno*, como *inefable*, que en él se encuentra *su fuente,* la multiplicidad, pero que cuando la razón conceptual se pronuncia, se topa con *La docta ignorantia.*

Todo *discurso* sobre Dios, es decir, reelaborar un *concepto*, una idea, siempre se hace a partir del hombre, "mediante las relaciones humanas", como él lo dice. Lo uno no elimina lo otro. Incluso, el teólogo Tomás de Aquino, para afirmar una idea de Dios, parte del conocimiento de lo dado, de lo conocido, de lo manifestado. *Aristoteles dixit*. Para Levinas, la experiencia es, siempre, una experiencia humana. La misma "idea abstracta

[21] N. de Cusa, *De docta ignorantia* II, 4, 114, Hamburg, Lat. de P. Wilpert, 1964.
[22] E. Levinas, *Autrement qu'être Homme*, 1972, p. 192.
[23] N. de Cusa, *loc. cit.*, II, 3, par. 110; II, 3, par. 114.
[24] E. Levinas, *En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger*, 1974, 212.
[25] E. Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de L'essence*, 1974, p.199.
[26] En J. De Greef, *Ethique et Religion chez Levinas*, *Revue de théologie et philosophie,* 20, 1970, p. 36.
[27] Platón, *Fedro* 1, 17, par., pp. 48, 50.

de Dios", nos dice, no puede iluminar una situación humana", más bien, "lo inverso es lo contrario, es la *situación humana* la que ilumina la idea de Dios".[28] Con esto no trato de convertir, como Feuerbach, la teología en una antropología. Simplemente, el hablar de Dios es un hablar humano, un hablar teológico, como lo hicieron Hegel y Heidegger, con quienes Levinas no dejaba de medirse. Levinas tenía razón al negarse a la conceptualización de un Dios mediante el lenguaje de una metafísica que se quedaba en el lenguaje del *ente* (así lo criticaba Heidegger) o en una antropología feuerbachiana, en la que todo se reducía a un *homo homini deus*. En este sentido, sí debe admitirse que Levinas no podía partir "de un ser muy grande o muy poderoso".[29] Creo que se trata de un lenguaje *entificante*, metafórico, antropomórfico, que un buen teólogo no osaría aplicar a Dios. Pero Levinas tiene razón, el concepto de Dios, *como abstracción*, es inadmisible, ya que Dios, dicen los teólogos, no es un *concepto*. Jean Wahl, al cuestionarse sobre la idea de Dios, se responde que tal vez no haya "idea de Dios", y Levinas lo acepta al hablar de hacer un "discurso" sobre él. Los discursos los hace, siempre, el hombre, aunque se hable de Dios. Por su parte, la teología tiene la labor de hablar de Dios, del "totalmente otro", como lo hace Kierkegaard y como Wahl se lo recuerda a Levinas. Al autor de *Totalidad e Infinito* le resultaba difícil decirlo, pero lo aceptaba. Esto es, para mí, hablar de Dios *como problema del hombre*.

El problema del "Discurso" sobre Dios se trata, entonces, de un problema hermenéutico; sin embargo, Levinas se sitúa fuera del "discurso" (ontológico) de la filosofía occidental. ¿Será esto posible siempre? El pensador intenta "escuchar a Dios", sin nombrarlo, o no al principio, o mejor, evocándolo de otra manera o con otra denominación,[30] aunque siempre *con* y *dentro* de la filosofía, con la racionalidad humana. Si no es así, piensa Levinas, Dios no sería *Infinito* o nunca se le encontraría, lo cual sería absurdo y tampoco valdría la pena su búsqueda.

Asimismo, concuerda con que el problema de Dios radica, entre otras cosas, en su "significación" por un lenguaje que es, *eo ipso*, incapaz de nombrarlo, siguiendo a Rosenzweig. Por ello, está de acuerdo con la *muerte de Dios* que proclamará Nietzsche por ser el "Dios" de la ontoteología. Lo mismo sucede con el pensamiento de Hegel que, en este punto, le serían deudores: el Dios que debe morir es el Dios de la "razón" del hombre. Dios, para Levinas, como la trascendencia, como el problema de la subje-

[28] E. Levinas, "Transcendance et Hauteurs", *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, pp. 94 y 95.

[29] *Ibidem*, p. 121.

[30] E. Levinas, *Dieu et la philosophie*, *Le Nouveau Commerce*, París, La Nuit Surveillée, 1975, p. 108.

tividad —irreductible ésta a *esencia*—, están "más allá de la esencia", *i.e.*, entiendo que son "inverificables" en el horizonte del entendimiento sensible. El *Decir* lo innombrable, lo "no significable", no es identificable con el problema de lo constatable. Levinas, ciertamente, puede doblar a muerte a ese Dios de la ontoteología, pero advirtiendo que su trascendencia no es oposición del *más acá* o *del más allá"* de Nietzsche, que seguirían en el mismo horizonte del *ser-ente*, sino que sería una trascendencia del más allá del ser.[31] Esto significa que nos quedamos en una incertidumbre radical, en una no certeza *gnoseológica*, pero ¿en un *pensamiento negativo* como le llamaba Kant?, es decir, ¿en un eterno Reino de la *espera* en cuanto al problema de Dios? Probablemente en un *quizá* del *quizá*, en una palabra sobre Dios que es "problemática" porque es no "significable" en el campo de la *ontoteología*, al ubicarse "más allá de la esencia",[32] de la significación epistemológica. ¿El campo, pues, abierto al Dios de la Revelación? ¿Kierkegaard de por medio?

Levinas se coloca en una ontología más allá de la ontología, su "más allá de la esencia" sin dejar de usar la palabra del lenguaje (la anarquía del discurso filosófico). De igual manera, es consciente de que por ese lenguaje, el humano lenguaje del entendimiento sensible, le fue posible subir la escalera y, una vez arriba, no intentar tumbarla. En este punto, me pregunto si no era partidario del pensamiento de Santo Tomás. Puede Levinas pronunciar la palabra "Dios", pero ¿qué opinaría del concepto *divinidad*? Por algo no los identifica. ¿El mismo Spinoza no hace distinción entre *entendimiento divino* y *esencia divina*? ¿No serán ecos del *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa?

El proyecto filosófico de Levinas no se agota en el continente ético ni en lo entendible como "filosofía", llega a una especie de "preámbulo" de algo que va más allá de la *esencia*: podría ser una preparación "metafísica" para poder captar el profundo sentido bíblico, aunque a veces se tenga el peligro de permanecer en una simple "utopía de la conciencia" que, como lenguaje, encierra el *rostro de el otro*, incluso del pobre, mientras no baje al reino de la *efectividad*, para robarle un término a Maquiavelo, de hecho se enclaustra en una mera "relación intimista del yo-tú", tal y como J. C. Scannone lo piensa.[33] Aunque esto no se trata de una limitación plausible de la filosofía levinasiana, sino de un efecto real de toda filosofía y todo humanismo especulativo, cuando no se concretizan en la crítica

[31] John Llewelyn, *Emmanuel Levinas (La genealogía de la ética)*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1999, p. 209.

[32] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de L'essence*, La Haya, Nijhoff, 1974, p. 199. *De otro modo del ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.

[33] J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 243.

de las estructuras y se plasman en instituciones, en praxis ético-política. Por lo demás, no se puede exigir a Levinas que conozca todas las entrañas del monstruo, ni se puede negar la fuerte crítica social que late en el mesianismo escatológico de su discurso filosófico.

Por otro lado, la ética levinasiana podrá discutirse en su interpretación en cuanto a su expresión del lenguaje: si el *decir* (interpelante e invocativo) pesaba más que *lo dicho* (discurso conceptual), ¿sola una experiencia moral, un solo *decir ético* o una configuración del conocimiento, un *decir* irreductible al aparecer? ¿Ética en oposición a ontología? ¿Lenguaje ético *vs.* logos conceptual? De nuevo, ¿Jerusalén contra Atenas? Nos inclinamos, evidentemente, por la no tajante contraposición. Levinas, sin más, "hablaba" en griego. El *rostro del otro* tiene un fundamento-relación que se basa en una ontología específica. Un Levinas no tan irreductible, o no del todo, a la "filosofía" de Heidegger, pero que no identifica *ética* y *ontología*, sino que realza la huella del *decir* en *lo dicho* o en subrayar el ser como modalidad del *decir*, de la *justicia*, y ésta como otro nombre del *ser.*[34]

¿De esto se concluye que, en Levinas, el discurso ético desemboca en la problemática de Dios? ¿O que lo ontológico (la religión) se reduce a lo ético? Diversos intérpretes lo discuten, pero la *ética* y la *religión* no se identifican por completo. Por eso, el problema aún radica en cómo fundamentar lo ético. ¿En una antropología? ¿Y por qué motivo, criticar el "antihumanismo contemporáneo"? ¿No será que el *amor al prójimo* conlleva una relación con Dios, y, por lo tanto, directa y legítima dimensión religiosa? Así lo piensa A. Dondeyne, aunque concluya que ese *rostro del otro* no es sino una epifanía del Dios del Antiguo Testamento.[35] En todo caso, en Levinas, la justicia es el camino hacia Dios, cualquiera que esto signifique: la rectitud del cara-a-cara es la brecha hacia Dios.[36] Ciertamente, Levinas no es Feuerbach, pero ¿no resonará en él más de algún acento hegeliano? Sin la relación con los hombres no puede darse el conocimiento de Dios, y la sentencia del *Deus caritas est* vislumbrará el camino.

Para este filósofo, no todo es un reduccionismo natural; la Revelación modela una teoría del lenguaje, porque no todo puede encerrarse en lo ético, aunque, si no hay ética, no hay posibilidad de auténtica religiosidad. Si Levinas critica la teología racional en cuanto dogmática, lo hace en tanto realiza una crítica a quien pretende una claridad objetiva en filosofía, y con Kant, en comparación con el racionalismo de Descartes, pero teniendo detrás la tradición del *Dios inefable* de la aportación bíblica, que es, para

[34] J. Colette, *Chronique de Phénoménologie*, *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques,* 60, 1977, pp. 130-150.

[35] A. Dondeyne, en *Revue Théologique de Louvain* 4, 1973, p. 7.

[36] E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 51.

Levinas, su "espacio vital",[37] o ese horizonte histórico-conceptual, el "testimonio" de Dios en el lenguaje profético. La ética, por lo tanto, que se basa en una estructura de la trascendencia, o ésta que se expresa en la ética como una "inmanencia rota" o "relación abierta", será la discusión con P. Ricoeur y la insistencia de Levinas por unir la revelación bíblica y el discurso ético, porque solamente así se salvará lo divino de la trascendencia.[38] Y sólo así, piensa, podría sostenerse que la relación con los hombres, "con el otro hombre", es "una modalidad de la relación con Dios".[39] ¿Simbiosis perfecta, en una de sus partes, entre *Atenas* y *Jerusalén*?

¿Cuál será el concepto de "racionalidad" de E. Levinas? ¿Será la racionalidad del concepto, de un *saber* que es conocimiento del *ser* de las cosas, marginando la inquietud, fuera del sentido religioso bíblico, aquel que une devoción, amor al prójimo y deseo de justicia?[40] El pensador se rehúsa al matrimonio entre el *logos* del racionalismo griego, ese *conocimiento-nostalgia* de la unidad de lo Uno, con la *sabiduría* que emana de la Biblia. ¿Por qué no extraer de ese *amor al prójimo* bíblico una nueva *racionalidad ética* como un nuevo y único "nacimiento semántico" que no quede encerrado en el ser del conocer? ¿Por qué enclaustrar la *teología* en una *ontología*? ¿Por qué ese prurito "racionalista" del saber, de querer *leer* a *Jerusalén* con los paradigmas de *Atenas*? Cierto, Levinas no es tertuliano; sabe que el griego es la lengua de la filosofía y que a ésta, a partir del Medioevo, ya se encuentra en el judaísmo. Tan sólo desea que el sentido de *religión* de la Biblia no quede prisionero en el *solo saber* de los griegos o que el gran error de la filosofía sea únicamente "el olvido del ser". Entre *Atenas* y *Jerusalén*, Levinas pugna o lucha por una constante *interrogación espiritual de la palabra* hebrea, que no necesariamente quedó agotada en la traducción de *los Setenta*. Asimismo, su labor ha consistido en no preocuparse tanto por la *visión del ser*, sus categorías, por el *ser de la verdad*, que ha tenido la historia de la filosofía, sino por esa *huella de lo infinito* que nos ha sido dada por el mensaje bíblico, la palabra de Dios.[41] Una *huella* que no se da por la *ontología* que se entiende, aunque tampoco por una *teología* determinada. Pero creo que esa huella está ahí, en la diversidad de las culturas, no necesariamente bíblicas y que tampoco pasa, necesariamente, por una crisis de la racionalidad de la lengua de la víctima.[42] De lo contrario, desaparecería el universalismo latente en el

[37] P. Ricoeur, E. Levinas y E. Haulotte, *La Révélation,* Bruselas, Ed. des Facultés Universitaires Saint Louis, 1977, p. 56.

[38] *Ibidem,* p. 210.

[39] *Ibidem*, p. 76.

[40] E. Levinas, *Philosophie et positivité* (1976), en J. L. Marion, *Positivité et trascendence,* París, PUF, 2000, p. 24.

[41] E. Levinas, *A'L'heure des Nations*, París, Ed. de Minuit, 1988, p. 62.

[42] *Idem*, p. 56.

mensaje humanístico del judaísmo. Esa huella es posible encontrarla en la mística medieval, en el espiritualismo franciscano y de Gioacchino da Fiore (siglo XII), en la filosofía negativa (en positivo) de N. de Cusa y en la poética de la dramática religiosa de Miguel de Unamuno.

Huella de lo infinito que es ausencia o noche oscura, tradición del *Torá* oral o escrito, *i.e.*, tradición "rabínica", no sólo aquella de los textos canónicos de la Biblia. Sólo así se nos puede dar el *sentido de lo divino*. Palabra transmitida, estudiada, recibida, interpelada, no como un saber erudito de sola interpretación hermenéutica. Huella de lo infinito que no viene del conocimiento que *aprende* de las teologías el camino del conocimiento de Dios, así, en positivo, sino de lo que uno responda al *rostro* de *el otro*. Es, en todo caso, cuando "Dios" aparece. Y aparece no en la o con la racionalidad de los *conceptos*, aquellos sacados del mundo, porque, precisamente, "Dios es exterior al mundo", explica Levinas, según la sentencia del judaísmo. Es el "Dios" cuyo "más allá" no es "el más allá de nuestro entendimiento", tal como lo escribió el teólogo D. Bonhoffer.[43] Dios es *creación*, no *fabricación*, es lo que Levinas recibe del filósofo Maimónides: su "perfección" no se mide por la racionalidad del mundo,[44] en su *Guía de perplejos,* celebrando esponsales con el *Alter aliud* de N. de Cusa. Levinas, siguiendo al filósofo, nos enfrenta a esa *huella divina* o de lo Infinito, que es la huella de lo provisional, que es lo creado, huella de la *novedad* y de la *inquietud*. Huella cuya obra es *acción creativa*, como lo recuerda el *Génesis*, y marca la distancia abismal, según Levinas, entre Aristóteles y la Biblia o entre el *Génesis* y el *Timeo* de Platón. El hombre, según el creador, por el hecho de la *creación*, es eminentemente un *ser secular*; puede buscar a su Dios, incluso desde la separación o del mismo "ateísmo".[45] O buscarlo no bajo el concepto de la *unidad* (de lo *Uno*), estilo filosofía griega, sino en la *multiplicidad*.[46] De nuevo, en escena, Cusa, o Rosenzweig y Levinas, recordando la *explicatio concretionis* del primero; es decir, alejándose de la nostalgia del regreso al *Uno,*[47] aunque esto último le duela a Benjamin. No se trata de la filosofía teológica de Levinas, la de la *dracma* perdida que, quien la encuentra, obtiene solamente satisfacción, sino la *dracma* encontrada por quien, a pesar de ello, se sabe "extraño y forastero"; no, pues, aquella de la *búsqueda* o tendencia o *sed de lo Infinito*, a lo Pascal,[48] sino de la *búsqueda*

[43] Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité,* 1976.

[44] Maimónides, *Le Guide de égarés*, (trad. de S. Munk), Verdier, Lagrasse, 1979, II, par. 17, p. 291.

[45] E. Levinas, *Difficile Liberté*, París, Albin Michel, 1976, p. 31.

[46] E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 158.

[47] *Ibidem*, p. 106.

[48] B. Pascal, *Pensées*, 217 (99), *Oeuvres complètes*, (ed. J. Chevallier), París, Gallimard, 1954, p. 1147.

que ya es *encuentro* de la sentencia agustiniana *(si me buscáis es porque ya me has encontrado)*. Es, más bien, la de la *ascesis* platónica, la de la *meditatio mortis*, pero sin la *huída del mundo*, con la *ejercitación* kierkegaardiana. Es la *angustia metafísica* del Dios de la *espera*, la que se acompaña con Kant, espera que pretende ser activa expresada con el encuentro del *rostro* de *el Otro*.

Levinas, al subrayar el momento de la multiplicidad, de lo finito, y al retirarse de ese principio ontológico de lo *Uno*, muy propio de la filosofía griega, hace hincapié en el acto *creador* de Dios de los versículos del *Génesis*. Al "crear", Dios, hasta cierto punto, se desentiende del hombre. El hombre, ya es responsable de sí; es, eminentemente, un ser *secular*. El filósofo sabe de la importancia de esta secularización, de esa "separación frente a lo Infinito",[49] de la no imperiosa necesidad de la "nostalgia de Dios", ni en el día del *Shabat*. Levinas está consciente de que esta lejanía de Dios es por la "extensión ontológica", porque Dios no es un concepto, *i.e.*, que el Reino de Dios, el de la Biblia, no es *conceptualizable* en una racionalidad del presente-finito.[50] Tampoco es un *Dios-ente* para cumplir *necesidades* estrictamente materiales. Dios, en este sentido, no es una *necesidad* material. No es posible colocarlo en la dimensión del *ente*, o del *fetiche*. Por tal motivo, el ateísmo, en esta línea, no es la negación de Dios. En este punto, creo que Levinas estaría de acuerdo con Feuerbach. El Dios, como sublimación de la *esencia* del hombre, es un *concepto*, una especie de "criatura" de la razón del hombre. En cambio, para Levinas, en el horizonte del Dios bíblico, sería el *alter aliud*, el no *conceptualizable*, el no objeto de un deseo de orden material. Un Dios, pues, que está más allá del ser, "más allá del interés y del erotismo",[51] no encerrado en una nostalgia meramente personal. Aunque creo que no se puede ni debe excluir.

El Dios de Levinas, por consiguiente, no es el Dios de la "respuesta" o del "alivio"; de lo contrario, sería un Dios "para sí", fruto no de un verdadero "conocimiento de Dios", para robarle el lenguaje a Maimónides en su interpretación del Job bíblico,[52] sino tan sólo fruto de una razón o entendimiento, es decir, racionalidad de ámbito puramente metafísico. Dios no es objeto de un "saber", sino una *aproximación* plausible, al nivel de una "espera" que se circunscribe y expresa en la sociabilidad, en el terreno ético.

[49] E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 108.

[50] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de L'essence*, p. 88.

[51] E. Levinas, *De Dieu qui vient á L'idée*, París, Vrin, 1982, p. 112. Trad. esp. *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrosfund. E. Mounier, 1995.

[52] *Le Guide des égarés*, 111, par. 23, p. 487.

Levinas, como su maestro J. Héring, teólogo y filósofo, introductor de la fenomenología de Husserl en Francia,[53] intenta superar el positivismo teológico de K. Barth y el subjetivismo de Schleiermacher. Por influencia de Heidegger, se opondrá al intelectualismo a-histórico de Husserl;[54] asimismo, guardará distancia de Heidegger en cuanto al problema del ser. Es crítico de un cristianismo, aquel que se resiste a la acción humana y se alimenta de una utopía milagrosa y mágica, como *borrachera numinosa* (robándole el término a Feuerbach); en cambio, sí lo acepta en cuanto palabra de Dios, propulsor de ética y justicia. Es crítico del estado (esa "vida espiritual sin sagrado") que se da en el declinar de unas iglesias como "antagonistas" del Estado. De Husserl y Heidegger retomará la temática del problema de "Dios" y de Husserl, en particular, el nombre de "Dios" como "símbolo ideal del conocimiento absoluto". Ya Hegel lo usaba como uno, el más alto de los múltiples "nombres" de Dios.[55] Para Levinas, siguiendo a Husserl, no se da "la nostalgia de un conocimiento absoluto". En esa *finitud* de "la vuelta a las cosas" se encuentra la explicación de la misma *finitud*, pero una finitud que no se contrapone a lo que dice Heidegger, *ser para la muerte* y que no niega apoyarse en lo eterno. Levinas rechaza lo trágico de una racionalidad o una ontología que se apoye en sí misma o en la nada. Para el pensador, el ser de la ontología no tiene respuesta. El *Fedón* de Platón ha fracasado ante la angustia de la muerte.[56] La supuesta trascendencia ontológica no es verdadera trascendencia. Dios *vs.* Descartes no es el fundamento ontológico, es, en sí misma, la *ontología*, su acercamiento a la filosofía de la existencia. Para Levinas, a diferencia de Heidegger, existe relación entre y filosofía de la existencia, entre filosofía y teología, ya que *laiciza* la teología. ¿Como Hegel?, podemos preguntar. Pero Levinas no defiende, *tout court*, la *ontoteología*, más bien se opone a que la primacía ocupe lo ontológico. El "silencio de Dios" o el silencio sobre Dios[57] puede ser también un discurso sobre Dios, especialmente en su primer periodo (1929-1951), un discurso que no debe ser la "ontologización" de la religión o proclamar a Dios como un *Ser* como objeto teórico, meramente especulativo. El discurso sobre Dios no es, definitivamente, sólo el problema de la existencia, sino lo *antropológico*, cómo se manifiesta en el hombre. ¿Hegel y Feuerbach, en parte, juntos?[58] Dios y hombre no pueden quedarse en pura reflexión de pensamiento; sería

[53] J. Héring, *La Phénoménologie en France*, en M. Farber (ed.), *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, París, 1950, t. 2, pp. 76-79.

[54] E. Levinas, *La théorie de I'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, 1970, pp. 216-223.

[55] *Idem*, p. 183.

[56] E. Levinas, en *En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger*, *ibidem*, p. 106.

[57] En una carta a J. Wahl, en J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, París, 1944, p. 136.

[58] E. Levinas, *De L'Évasion*, *Recherches Philosophiques,* 5, 1935, p. 379.

hacer "sociología" y ni Dios sería "verdaderamente Dios" ni el hombre sería auténticamente tal. De alguna manera, el pensamiento de Hegel, tomado de los místicos, de que "el ojo con que Dios me mira es el ojo con que el hombre lo mira"; esto significa que Dios, siempre a través del hombre, tiene aquí sus resonancias. Y, obviamente, como prístina conclusión: el fundamento de la humanidad no es el *Yo*, sino, más bien, el *otro.* En la modernidad, para Levinas, el "discurso sobre Dios" es un "silencio sobre Dios", porque se ha perdido el sentido de trascendencia; el hombre mismo se ha perdido; por eso, la filosofía no puede hablar sobre Dios, porque en un mundo injusto, Dios se torna "imperceptible". Se necesita no el "saber" de Dios, sino, *in re*, la esperanza radicada en el hombre. De ahí la primacía de lo ético y la identificación con la religión. La ética es, ella misma, la visión de Dios, no simplemente su fruto. Conocer a Dios es *hacer*. Sócrates y Kierkegaard juntos. De ahí su crítica a la violencia "religiosa" de lo sagrado, su oposición a la guerra que no es sino violencia de la historia y, sobre todo, su nítida conclusión —y crítica— de que el "alma de esclavo" no es sino expresión de la explotación económica y tiranía política.

Para Levinas, por consiguiente, el sentido del ser es la realización de la *Palabra* de la *Escritura*, que es el sentido de la creación, el humanismo del que es "servidor" (en sentido bíblico-franciscano), y en un mundo que existe, precisamente, para que el orden ético pueda realizarse.[59] ¿Nueva filosofía? No. Es una nueva antropología hacia un nuevo sentido de la historia, en oposición a aquella que siempre "ha aullado con los lobos". ¿Un nuevo discurso sobre Dios? Sí. Pero un tanto según Hegel, como un discurso filosófico que pasa a través de la *religión*, donde la palabra *Dios* es la más clara y *lo Divino* no es sino la expresión del caminar ético del hombre.[60] Es el discurso acerca de un Dios que no se mide por la ontología ni por la sola razón humana. Un Dios que, como en Agustín y Cusa, no puede ser el Dios de los filósofos, a quien no se le puede danzar o bailar.[61]

Conclusión

Levinas aceptó su destino, en cuanto judaico, al creer la verdad de serlo y obrar en consecuencia, como del historiador judío Gershom Scholem opinaba otro historiador judío, Arnaldo Momigliano.[62] Y que, como al

[59] E. Levinas, *La tentation de la tentation*, en *Tentations et Actions de la Conscience,* Juive, París, 1971, p. 173.

[60] *Ibidem*, p. 165.

[61] E. Levinas, *En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger*, 1974, p. 188.

[62] Arnaldo Momigliano, *De paganos, judíos y cristianos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 410.

judío Scholem, siempre le pesó su historia religiosa judía y, especialmente, como Scholem pensaba de uno de sus enigmas: el porqué de esa metamorfosis que convierte el conocimiento del fin mesiánico, en cuanto se sale del marco bíblico, en una forma un tanto esotérica de conocimiento. Un conocimiento que, para Scholem, y creo que para Levinas, los hace expresarse en un "lenguaje verdadero que no se puede hablar".[63] Como el lenguaje de Rosenzweig en *La estrella de la redención*, que tanto influenció a Levinas cuando afirmaba, hablando del Dios, que "la única cosa que no soporta designación verbal es aquello que no está muerto ni vivo", porque "afirmar de él lo uno o lo otro, decir con el (filósofo) viejo que 'Dios es vida' o con el nuevo que 'Dios ha muerto' revela el mismo sesgo pagano".[64] Tal vez, en el fondo, a Levinas le pasó lo que a Hannah Arendt y notó en ciertos románticos judíos alemanes, en especial de Rachel Varnhagen, una mezcla de sentimiento de culpa por ser judío y la metafísica alemana. De ahí, acaso, una especie de aire de reticencia, y de ambigüedad en algunos de sus textos, tal como lo podemos notar en Walter Benjamin. En Levinas se nota esa simbiosis, propia de los judíos modernos, una convergencia de especulación de problemática metafísica y esperanza mesiánica.

Las preguntas de la religión y de la ontología, cuando éstas no sean sacralizadas, siguen en pie en Levinas y en una filosofía que no sea pura lógica o pura metodología del recto decir. En la filosofía de la religión de Levinas es posible sentir la presencia de la sed, aunque él no pueda —o no quiera— la existencia de la fuente. Un poco a lo Feuerbach, al "racionalizar" una *esencia humana* rica de sueños de divinidad y humanidad porque era ella, y el hombre en ella, la que realmente poseía esos sueños. O mejor aún, al filósofo lo imaginamos como a Miguel de Unamuno, el que ante el escepticismo de Leopardi, el poeta, aquel que vio "su engaño eterno de creerse inmortal", que se enfrentaba al "silencio desnudo" del "espacio inmenso" y "la existencia universal", borrada y perdida, Unamuno no se resigna. Según el filósofo de *la agonía del Cristianismo*, al final quedaría, y aquí me recuerda a Levinas, el "susurro de Jehová", "el soplo y don espiritual que recoge las nieblas y las cuaja", porque nosotros, "todos, los que fueron y soy yo, a todos los que formamos el sueño de Dios —o mejor, el sueño del Verbo—, morimos en carne de espacio, pero no en carne de sueño".[65]

---

[63] *Ibidem*, p. 419.

[64] F. Rosenzweig, *The Star of Redemption*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985, p. 380.

[65] Miguel de Unamuno, "Historia de niebla", *Niebla*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 25.

ESCOLIOS A LAS IMPLICACIONES FILOSÓFICAS EN EL PRÓLOGO DEL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN

Jorge Luis Ortiz Rivera*

Resumen Este trabajo de investigación busca demostrar cómo los contenidos del prólogo del evangelio de san Juan surgen de una reflexión que se gesta paralelamente al inicio del protocristianismo: el de la gnosis, sin ser propiamente un gnosticismo, el neoplatonismo y ciertas formas de hermetismos contemporáneas a la aparición del cristianismo. En este fragmento bíblico, es fácil distinguir una reflexión filosófica dura, ya sea considerada en el estilo tradicional del término *filosofía*, ya sea en el sentido de filosofías crípticas alternativas que hacen posible que una nueva cosmovisión tome lugar en el canon bíblico.

Abstract This research work seeks to demonstrate how the contents of the "Prologue of the Gospel of Saint John" arise from a reflection that arises parallel to the beginning of the protocristianism: the one of the gnosis, without being properly a Gnosticism, Neoplatonism and certain forms of hermetic though contemporary to the appearance of Christianity. In this biblical fragment, it is easy to distinguish a hard-philosophical reflection, whether considered in the traditional style of the term *philosophy*, or in the sense of alternative cryptic philosophies that make it possible for a new worldview to take place in Biblical Canon.

* Catedrático de la Universidad Intercontinental, de la Universidad Pontificia de México y del Colegio de Consultores en Imagen Pública, México.

Palabras clave
Filón, gnosticismo, paleocristianismo, canon bíblico, Plotino, puente ontológico

Keywords
Philo, Gnosticism, Paleocristianism, biblical canon, Plotino, ontological bridge

El cuarto evangelio en el orden reconocido por el canon oficial de la Biblia es el llamado *Evangelio según San Juan*. Éste ha suscitado siempre curiosidad académica desde la perspectiva de diversas disciplinas, pues presenta obvias diferencias con respecto de los llamados *evangelios sinópticos*. Así, por ejemplo, el *Evangelio según San Juan* no tiene una pretensión "estrictamente histórica", como lo manifiesta abiertamente el prólogo del *Evangelio según San Lucas*, ni está preocupado por demostrar que existe una línea de sangre que se remonta ininterrumpida en tres series de 14 generaciones desde Abraham, "el padre de fe", hasta Cristo, como sucede en el *Evangelio de Mateo*. Ello explicaría por qué estos dos textos toman el difícil trabajo de demostrar que existe un nacimiento humano, lo que exige ciertos requisitos para ganar derechos de sangre legalmente reconocidos: Jesús ha nacido en el mundo de los mortales y la cadena de sangre lo une con David, el rey y con la línea levítica sacerdotal de los ancestros de María. Así, Jesús es plenamente el "Ungido". Por vía de José, padre legal de Jesús, como heredero de la estirpe real de David, mientras que la línea paterna de María lo conecta con la casta sacerdotal. Los oficios de rey y sacerdote suponían la unción, lo que harían de Jesús *el Cristo*.

Pero en el *Evangelio según san Juan* se hace inexistente esta preocupación por demostrar la raíz que Jesús poseía según la carne y, con ello, comprobar y justificar, por medio de la adherencia a una familia o casta, los derechos hereditarios que le autorizarían a predicar y a salvar al mundo. El derecho le viene no por la carne, sino por el espíritu. O, mejor aún, le son propios y connaturales, porque el Jesús que salva y predica tenía preexistencia con el Padre, lo que lo hace el más legítimo poseedor de dichos dones, incluso más que el mismo Abraham, Aarón o cualquier de los profetas, sacerdotes o reyes históricamente existentes.

Planteadas así las cosas, el Jesús de los evangelios sinópticos tiene poder y autoridad por ser heredero legal de ciertos dones, poderes o ministerios, mientras que el Jesús del *Evangelio según san Juan* los posee por propia naturaleza. Naturaleza expresada, condensada y manifestada por el problema filosófico de la preexistencia, delineado en el prólogo del mismo evangelio.

En este contexto, se hace conveniente el análisis de dicho problema, a saber, el de la "preexistencia del Verbo" (en griego *Logos*), para entender

qué tipo de entidad está presentando como personaje principal el prólogo del cuarto evangelio. Y como el problema de la preexistencia es ontológico, por lo tanto, es de corte filosófico y su abordaje será en términos y con la metodología propiamente filosófica.

Así pues, la intención de esta investigación es describir la influencia filosófica neoplatónica que presenta el fragmento conocido como el *Prólogo*[1] de dicho evangelio. Para conseguir el objetivo, se presenta primero un estudio sobre la datación del *Evangelio según San Juan*, con el fin de determinar las corrientes de pensamiento contemporáneas e inmediatamente conexas a este documento. Expongo después cómo el concepto del *Logos* presente en el Prólogo refleja la influencia de Filón de Alejandría,[2] quien ya se había alejado de la visión estoica predominantemente presente en la época inmediata anterior a la aparición del cristianismo primitivo. De esta forma, el marco conceptual manejado por el hagiógrafo bíblico se encuadra en una tradición filosófica acerca de la reflexión sobre la existencia de un puente intermedio entre el mundo de lo divino y lo terreno, de lo inteligible y de lo sensible, de lo espiritual y de lo material. A continuación, se presentarán algunas reflexiones que se hacen patentes desde la filología del texto, para finalizar dilucidando la problemática filosófica del problema de la preexistencia del *Logos*.

Ubicación histórica del Evangelio de San Juan

Los estudios históricos correspondientes datan el evangelio en cuestión entre 65 y 90. Las razones expresadas para ello se encuentran inmersas en el mismo texto:

1) Por un lado, la referencia de la muerte de Pedro,[3] como un suceso ya acaecido y conocido por la comunidad destinaria del escrito sagrado, ubicaría el texto después del 67. Para llegar a esta conclusión, basta recordar que Clemente de Alejandría señala la muerte de este Apóstol en el contexto de la persecución de Nerón:

[1] *Juan* 1, 1-18.

[2] Como sugiere Jean Daniélou en su obra *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, Taurus, 1962, pp. 181-182.

[3] *Juan* 21, 18-19. “[18] ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες: ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος ζώσει σε καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις. [19] τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. καὶ τοῦτο εἰπὼν λέγει αὐτῷ Ἀκολούθει μοι.” (“[18] De cierto, de cierto te digo: Cuando eras más joven, te ceñías, e ibas a donde querías; mas cuando ya seas viejo, extenderás tus manos, y te ceñirá otro, y te llevará a donde no quieras. [19] Esto dijo, dando a entender con qué muerte había de glorificar a Dios. Y dicho esto, añadió: Sígueme.”)

> Pero, dejando los ejemplos de los días de antaño, vengamos a los campeones que han vivido más cerca de nuestro tiempo. Pongámonos delante los nobles ejemplos que pertenecen a nuestra generación. Por causa de celos y envidia fueron perseguidos y acosados hasta la muerte las mayores y más íntegras columnas de la Iglesia. Miremos a los buenos apóstoles. Estaba Pedro, que, por causa de unos celos injustos, tuvo que sufrir, no uno o dos, sino muchos trabajos y fatigas, y habiendo dado su testimonio, se fue a su lugar de gloria designado.[4]

Ahora bien, Nerón reinó del 54 al 68 d.C. Aunque los primeros años de su gestión fueron buenos, en tanto que contaba con la asistencia de personalidades como Séneca, los asesinatos que perpetró, primero en contra de su madre en 59 y después contra su esposa en 62, marcarían un cambio en el rumbo de su imperio. En 64, se presenta el incendio de Roma. Como varios grupos señalaban a Nerón como el responsable, éste desvía la atención hacia los cristianos quienes por "su origen judío, su indiferencia ante la política y los asuntos públicos, su aversión a las costumbres paganas [que] eran interpretadas como un *'odium generis humani'* (odio de la raza humana), y esto hizo que un intento de parte de ellos de destruir la ciudad fuera lo suficientemente plausible como para justificar un veredicto de culpables".[5]

Así que la muerte de Pedro no pudo haber tenido lugar antes de la fecha comúnmente aceptada del incendio de Roma.

2) Por otro lado, la descripción de la ciudad de Jerusalén, donde Jesús realiza parte de su ministerio, aparece redactada en presente de indicativo.[6] Esto hace suponer que el autor no sólo la conoce físicamente, sino que tiene la certeza que ésta aún no había sido destruida. Por ello, considerando la fecha reconocida del sitio de Jerusalén y de su destrucción, el tono en que se encuentran redactadas las descripciones de la ciudad en el *Evangelio según San Juan*, conduce a la conclusión de que nos acercamos a una fecha cercana al año 70, en el cual comenzarían a redactarse los primeros borradores del texto final, tal como lo conocemos hoy.

Pero esta fecha dista 20 años de la inicialmente enunciada, en la que se había anotado la posibilidad de haber sido este evangelio escrito, incluso hasta 90 del primer siglo o en algunos años posteriores.[7] Ello encuentra su ex-

[4] *Carta a los Corintios*, 5, 1-4.

[5] Philip Schaff, *History of the Christian Church,* vol. 1, Eerdmans, Grand Rapids, Apostolic Christianity: A.D., 1910, p. 381.

[6] *Juan* 5, 2: "Ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἰεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά, πέντε στοὰς ἔχουσα·" ("Y hay en Jerusalén, cerca de la puerta de las ovejas, un estanque, llamado en hebreo Betesda, el cual tiene cinco pórticos.")

[7] Martino Scalarafile, "Presentazione", en *La Bibbia. Il libro de Dio agli uomini* (Antonio Schena) [en línea] http://www.corsobiblico.it/giovanni.htm#_Toc73449958 Consulta-

plicación en el hecho de que muy probablemente existieron alrededor del año 70 unos primeros manuscritos que dieron origen después a una reedición, la cual se llevaría a cabo a partir de los noventa y llegaría incluso hasta 100 o 120 de nuestra era,[8] fecha en que se concluiría el texto, tal como se conoce ahora.

De esta manera, al parecer de algunos estudiosos, podría hablarse de una coautoría. Por un lado, la inspiración principal habría sido dada, supuestamente, de manera directa por Juan, el hijo de Zebedeo, lo que colocaría el texto en la línea de la tradición apostólica, defendida por los santos padres.[9] Ello colocaría sus primeras redacciones antes de la muerte de este apóstol. Por otro lado, algún autor —o varios—, de alguna comunidad joánica, muy probablemente localizada en la ciudad de Éfeso, habría dado los retoques finales a la obra.

> Si procede qui con prudenza (per non restringere il contributo dell'apostolo), affermando che il nostro vangelo di Giovanni non deriva direttamente dal figlio del pescatore di Galilea, anche se dipende da lui nel suo contenuto. Il vero scrittore è un altro, cioè un uomo che conosceva bene l'ellenismo giudaico, e di cui il vecchio apostolo si servì come segretario. L'idea di fondo, secondo cui si dovrebbe distinguere tra l''autore spirituale' (tanto per esprimerci) e l''evangelista' (che scrisse materialmente il vangelo), potrebbe essere esatta; solo l'ipotesi del 'segretario' non riesce a convincere.[10]

da el 15 de agosto de 2011.

[8] *Cfr. idem.*

[9] En su obra *Adversus Haerensis*, San Ireneo menciona que Policarpo, discípulo directo de Juan el Evangelista, sostiene que "Juan, el discípulo del Señor, aquel que descansó sobre el pecho de Él, también publicó un evangelio, mientras habitaba en Éfeso de Asia" (III, 1, 2). O en boca de Clemente de Alejandría, la autoría joánica se defiende así: "El último, por lo tanto, es Juan, quien viendo que en los evangelios precedentes se habían manifestado las cosas corporales […] transportado divinamente por el Espíritu, produjo un evangelio espiritual" [cit. por M. Scalarafile, *op. cit.*]. Por último, hay un documento de finales del siglo II conocido como *el Canon muratoriano,* donde se afirma que "el cuarto evangelio es aquel de Juan, uno de los discípulos de Jesús".

[10] "Se procede aquí con prudencia (por no restringir la contribución del apóstol), afirmando que nuestro evangelio de Juan no deriva directamente del hijo del pescador de Galilea, aunque sí dependa de él en su contenido. El verdadero escritor es otro, es decir, un hombre que conocía bien el helenismo judaico, y del cual el viejo apóstol se sirve como de secretario. La idea de fondo, según la cual debería distinguirse entre el "autor espiritual" (por decirlo de alguna forma) y el "evangelista" (que escribió materialmente el evangelio) podría ser exacta; sólo la hipótesis del 'secretario' no logra convencer". Rudolf Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, primera parte (trad., introd. y comentarios a los capítulos 1-4, de R. Schnackenburg; trad. al italiano de Gino Cecchi), Brescia, Paideia, 1973. Cit. por Silvo Barbaglia, "Appunti di esegesi sul vangelo secondo Giovanni", Apéndice al curso de exégesis bíblica: "Cuatro evangelios y Hechos de los apóstoles", San Guadenzio de Novara, 2008-2009.

Al leer atentamente el texto, pueden distinguirse varias “capas” de redacción en él: la primera de ellas se encontraría unida a la tradición oral directamente recibida del apóstol Juan, poco después de la muerte de Cristo y antes de 70, fecha de la caída de Jerusalén. Estos primeros textos se encontrarían redactados en arameo. Con base en estos primeros escritos, se tendría después una versión en griego, destinada a las comunidades del Asia Menor.

Así, encontraría su explicación el amplio periodo que abarca desde 70 hasta 100 o 120 de nuestra era como fecha de redacción.

El *Logos* en el pensamiento neoplatónico de Filón

Lo anterior es fundamental para los objetivos de este trabajo, pues permite ubicar las preocupaciones filosóficas vigentes en esa época. El texto se encuadraría, pues, en un momento en el que el neoplatonismo había conseguido una expansión significativa y había logrado permear incluso las elites intelectuales judías, aunque no necesariamente aquellas que habitaban en Palestina, sino, mejor aún, las comunidades judías griegas de la diáspora.

Para estas fechas, existían ya, por ejemplo, las reflexiones de Filón de Alejandría,[11] en las cuales se expresan con toda claridad las tesis principales del neoplatonismo. Entre ellas, descuellan sobre todo: *1)* El planteamiento de un dualismo radical que separa dos mundos, el divino o inteligible y el material o terreno. *2)* En este marco, la divinidad se concibe completamente alejada del mundo en el cual habita el ser humano. A este último, no está permitido acercarse al mundo trascendente de la divinidad. Todo ello provoca *3)* que se plantee la necesidad de un puente que logre unir estos dos mundos. Dependiendo del autor, este puente es llamado *Imagen de Dios*, *Hijo de Dios*, *Auxiliar de Dios* o *Ideas de Dios*, las cuales actúan como λογοι.[12] Esta necesi-

[11] Muerto hacia 50 d.C.

[12] En líneas generales, el planteamiento de la tesis sobre la existencia de los *logoi* es de procedencia estoica, que consideraba a Dios como principio activo, pero material de todas las cosas. Por ejemplo, para Zenón la divinidad es fuego del cual ha salido todo el mundo. En la divinidad se encuentra la razón o razones —en griego, λόγοι—, es decir formas de las cosas que han de llegar a ser, tal como lo refiere Cicerón: “Zeno autem naturalem legem divinam esse censet [...] quam legem quomodo efficiat animantem, intelligere non possumus: Deus autem animantem certe volumus esse. Atque hic idem alio loco aethera Deum dicit […] Aliis autem libris rationem quandam, per omnium naturam rerum pertinentem, ut divinam esse affectam putat. Idem astris hoc idem tribuit, tunc annis mensibus annorumque mutationibus […] Cujus discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est; qui neque formam Dei intelligi posse censeat, neque in diis sensum esse dicat, dubitatque omnino, Deus animans, necne sit.

“Cleanthes autem, qui Zenonem audivit una cum eo, quem proxime nominavi, tum ipsum mundum Deum dicit esse; tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomem; tum ultimum, et altissimum atque undique circumfusum, et extremum omnia cin-

dad es metafísica. Si existiera un hueco ontológico en la jerarquía de los seres, el universo entero correría el riesgo de implotar por estar presente dentro del reino del ser una presencia de nada. Ser y No Ser son incompatibles ya desde las reflexiones parmenídeas. *4)* De la divinidad, sólo se logra participar por iniciativa de ella misma, que se manifiesta como gracia y don proveniente del mundo superior. Finalmente, *5)* todas las tesis anteriores llevan a los neoplatónicos a deducir la necesidad de la experiencia mística como meta de la vida humana, pues ella permite elevarse al hombre a las regiones del espíritu.

Esta influencia, aunada a la formación cultural de Filón, da como resultado un pensamiento en el que se articulan tres tradiciones principales: el helenismo, el legalismo romano y la tradición judía. En este sentido, Daniélou sostiene que "[la ambición de Filón] es precisamente unir la religión de Israel, la cultura griega, la ciudadanía romana. Equivalía a intentar en favor del judaísmo lo que el cristianismo realizaría cuatro siglos más tarde",[13] a saber la síntesis entre el pensamiento analítico helénico y el sintético semita.

Por ello, aunque es formado en la tradición helenística, su filosofía a veces ha sido considerada como un cierto eclecticismo en el que luchan por encontrar su debido lugar, por un lado, elementos racionales que conjugan tesis estoicas abiertas al neoplatonismo[14] y, por otro, elementos teológicos propios del judaísmo de la época, lo que provoca que, por ejemplo, en el tema que nos interesa, la concepción sobre el *Logos* que Filón desarrolla

gentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum Deum judicat, tum divinitatem omnem tribuit astris […] Jam vero Chrysippus, qui stoicorum somniorum vaferrinus habetur interpres, magnam turbam congregat ignotorum Deorum [...] Ait enim vim divinam in ratione esse positam, et universae naturae anima atque mente; ipsumque mundum Deum esse dicit et ejus animi fusionem universam: tum ejus ipsius principatum qui in mente et ratione versetur; tum fatalem vim et necessitatem rerum futurarum; ignem praeterea, et eum, quem antea dixi, aethera; tum ea quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam, et terram et aera, solem, lunam, sidera universitatemque rerum, qua omnia continerentur" [*De nat. deorum,* I, 14, 36]. ["Zenón, por su parte, juzga que la ley natural es divina […] cómo haga animada a esta ley no podemos entenderlo: mas ciertamente afirmamos que un Dios es animado. Este mismo en otra parte llama *dios* al éter […] Mas en otros libros juzga que cierta razón, difundida por todos los seres de la naturaleza, está dotada del poder divino. Él mismo atribuye esto mismo a los astros, luego a los años, a los meses y a las estaciones […] En un error no menos grande se halla la sentencia de su discípulo Aristón, quien ni juzga que pueda comprenderse la forma de un dios, ni afirma que haya sensibilidad en los dioses, y duda totalmente si existe un dios animado o no." Trad. de Julio Pimentel Álvarez, *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses,* México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1986.

[13] J. Daniélou, *op. cit.*, pp. 26-27.

[14] Esta mezcla en dichas corrientes filosóficas se encuentra también presente en pensadores poco más o menos contemporáneos a Filón, como Antíoco de Ascalón (150-68 a.C.) y Posidonio (135-51 a.C.).

presente ciertos tientes en los que se nota una marcada tendencia a lo espiritual, característica no presente entre los estoicos que le dieron origen.

Para encuadrar bien el problema del *Logos* dentro de su pensamiento, es necesario partir, como él lo hizo, de la absoluta trascendencia de Dios, el cual se encuentra incluso, más allá de las ideas del Bien y de la Belleza.[15] Por ello, "para comprender a Dios tendríamos que ser primero Dios, lo cual es imposible".[16] Todo lo cual sólo deja una conclusión válida a Filón: es imposible llegar a Dios por captación epistémica y sólo podríamos aspirar a ello por medio de una intuición inmediata.[17] Mientras que, más tarde en Plotino, por ejemplo, esta suprema trascendencia es la responsable de originar la identificación de la causa primera de todo cuanto existe con el concepto de *Uno*; en el caso de Filón, lo lleva a sostener que, aunque no podemos decir qué es, podemos afirmar que es.[18] Es decir, no podemos dilucidar las propiedades de la divinidad; sólo podemos afirmar su existencia.

Con esto, el temido hueco ontológico, característico del pensamiento neoplatónico, existente entre la divinidad y el mundo material ha aparecido

[15] *De opificio mundi*, 2, 8. "Μωυσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ’ αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς ἔγνω δή, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν, καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ **αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν**·" ["Moisés, en cambio, merced a que alcanzó la cúspide misma de la filosofía y a que fue profundamente instruido por divinas revelaciones en los múltiples y más fundamentales conocimientos relativos a la naturaleza, comprendió que nada hay más necesario en lo existente que el que exista una causa activa y una pasiva, y que la causa activa es la purísima e inmaculada inteligencia del universo, superior a la virtud, superior a la sabiduría, superior a la misma bondad y a la misma belleza." Trad. directa del griego de José María Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría* [en línea], 1976. <http://www.diostellama.com/pdf/26filondealejandriaobrascompletas.pdf> Las negrillas son mías.

[16] Frag. A 654.

[17] *De post. Caini*, 48, 167. "Τὸ δὲ πρὸς ἀλήθειαν ὂν οὐ δι’ ὤτων μόνον, ἀλλὰ τοῖς διανοίας ὄμμασιν ἐκ τῶν κατὰ τὸν κόσμον δυνάμεων καὶ ἐκ τῆς συνεχοῦς καὶ ἀπαύστου τῶν ἀμυθήτων ἔργων φορᾶς κατανοεῖσθαί τε καὶ γνωρίζεσθαι συμβέβηκε. διόπερ ἐν ᾠδῇ μείζονι λέγεται ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ· "ἴδετε ἴδετε, ὅτι ἐγώ εἰμι" (*Deut.* 33, 39), **τοῦ ὄντως ὄντος ἐναργείᾳ** μᾶλλον [ἀντι]καταλαμβανομένου ἢ λόγων ἀποδείξει συνισταμένου·" ["Sucede, en cambio, que el verdaderamente Existente es reconocido y percibido no sólo por la vía de los oídos, sino también con los ojos de la inteligencia gracias al espectáculo de sus potencias que operan en el mundo y de la continua e incesante corriente de Sus inefables obras. Por ellos, en el gran canto pónese en boca de Dios estas palabras: '¡Ved, ved que Yo existo!' (*Deut.* 33, 39), con lo que establece que el que realmente existe es más bien aprehendido por una clara intuición que demostrado por argumentos verbales." Trad. directa del griego de José María Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría* [en línea], 1976. <http://www.diostellama.com/pdf/26filondealejandriaobrascompletas.pdf> Las negrillas son mías.

[18] *Idem*.

en las reflexiones de este pensador judío. Al igual que al resto de los neopitagóricos y neoplatónicos,[19] se le presenta la necesidad de cubrir este vacío, por medio de seres intermedios entre el Dios y el hombre. Entre ellos, el *Logos* es el primero que engendró Dios y, por ello, goza de primacía.[20] Aunque lo nombra como el *Hijo de Dios* o *Imagen de Dios*, es netamente inferior a Éste —al menos en la mayoría de sus obras—, siendo ésta una característica que lo diferencia de los postulados ortodoxos cristianos. Sin embargo, algunas veces aparece como un segundo Dios, mientras que la materia como el tercer Dios, pero dada la tendencia alegórica de interpretar tanto los textos filosóficos como los bíblicos —método propio inaugurado por Filón—, es difícil decidir qué sentido quería dar a dichas expresiones.

Aunque sería importante hacer una descripción completa de la función del *Logos* en Filón, la meta de este trabajo nos impele a resumir. En el *Logos* se encuentran las ideas platónicas que dan origen al mundo ideal.[21] Filón describe dos funciones del único *Logos*: el *Logos endiátikos*, es decir el *logos* que rige el mundo inmaterial y el *Logos proferikós*, que origina el material. Esta división es explicada desde la misma división de *logos*[22] que se encuentra en el hombre. En éste, el *logos endiátikos* representa la razón misma, mientras que el *logos proferikós*, a la palabra hablada. Así, el *Logos* se empieza a concebir como Palabra inmaterial o Voz de Dios, por medio de la cual, han sido hechas todas las cosas.

El "Prólogo" del evangelio de San Juan en clave metafísica

Las similitudes entre este *Logos* filoniano y el del evangelio de San Juan son palpables a simple vista y, aunque con el tiempo fueron depurándose y

---

[19] *Cfr*. el pensamiento de Albino y de Numenio, quienes llegaron a semejante necesidad ontológica.

[20] *Leg. alleg.* 3, 61, 175.

[21] *De opifici mundi*, 4, 17 "Τὸν δ᾽ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν· ᾗ δὲ συνέστηκεν, εἰσόμεθα παρακολουθήσαντες εἰκόνι τινὶ τῶν παρ᾽ ἡμῖν. ἐπειδὰν πόλις κτίζηται κατὰ πολλὴν φιλοτιμίαν βασιλέως ἤ τινος ἡγεμόνος αὐτοκρατοῦς ἐξουσίας μεταποιουμένου καὶ ἅμα τὸ φρόνημα λαμπροῦ τὴν εὐτυχίαν συνεπικοσμοῦντος, παρελθὼν ἔστιν ὅτε τις τῶν ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἀρχιτεκτονικὸς καὶ τὴν εὐκρασίαν καὶ εὐκαιρίαν τοῦ τόπου θεασάμενος διαγράφει πρῶτον ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς μελλούσης ἀποτελεῖσθαι πόλεως μέρη σχεδὸν ἅπαντα, ἱερὰ γυμνάσια πρυτανεῖα ἀγορὰς λιμένας νεωσοίκους στενωπούς, τειχῶν κατασκευάς, ἱδρύσεις οἰκιῶν καὶ δημοσίων ἄλλων οἰκοδομημάτων·" ["Por este mismo motivo, habiendo marchado Abraham hacia el lugar que Dios le había indicado, al tercer día, al alzar la vista, 've el lugar desde lejos'. (Gen. XXII, 4). ¿Qué lugar? ¿Acaso aquel hacia el que se había puesto en marcha? ¿Y cómo es que se halla lejos si ha avanzado hasta llegar a él?" *Obras completas de Filón de Alejandría* (trad. del griego de José María Triviño) [en línea], 1976. <http://www.diostellama.com/pdf/26filondealejandriaobrascompletas.pdf>

[22] Así, con minúscula.

tomando características propias de la ortodoxia cristiana, no puede negarse que, entre las elites cultas judías de la Diáspora, era ya un concepto, al menos conocido, lo que provocaría que el paleocristianismo que tuviera este origen lo asumiera como parte del imaginario conceptual común.

El texto que nos interesa es el siguiente.

Original en griego

[1] Εν᾽ ᾽αρχη ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. [2] Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. [3] πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. [4] ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων: [5] καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. [6] Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάνης: [7] οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτοῦ. [8] οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ᾽ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. [9] Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. [10] ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. [11] Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. [12] ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, [13] οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. [14] Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας: ([15] Ἰωάνης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων — οὗτος ἦν ὁ εἰπών — Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου

Versión de la Vulgata *de San Jerónimo*

[1] In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum [2] hoc erat in principio apud Deum [3] omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est [4] in ipso vita erat et vita erat lux hominum [5] et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non conprehenderunt [6] fuit homo missus a Deo cui nomen erat Iohannes [7] hic venit in testimonium ut testimonium perhiberet de lumine ut omnes crederent per illum [8] non erat ille lux sed ut testimonium perhiberet de lumine [9] erat lux vera quae inluminat omnem hominem venientem in mundum [10] in mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit [11] in propria venit et sui eum non receperunt [12] quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius [13] qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex Deo nati sunt [14] et Verbum caro factum est et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis [15] Iohannes testimonium perhibet de ipso et clamat dicens hic erat quem dixi vobis qui post me venturus est ante me factus est quia prior me erat [16] et de plenitudine eius nos omnes accepimus et gratiam pro gratia [17] quia lex per Mosen data est gratia et veritas per

γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν:) [16] ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος: [17] ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. [18] θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε: μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.[23]

Iesum Christum facta est [18] Deum nemo vidit umquam unigenitus Filius qui est in sinu Patris ipse enarravit.[24]

[23] "[1] Al principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. [2] Al principio estaba junto a Dios. [3] Todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra y sin ella no se hizo nada de todo lo que existe. [4] En ella estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. [5] La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la recibieron. [6] Apareció un hombre enviado por Dios, que se llamaba Juan. [7] Vino como testigo, para dar testimonio de la luz, para que todos creyeran por medio de él. [8] Él no era la luz, sino el testigo de la luz. [9] La Palabra era la luz verdadera que, al venir a este mundo, ilumina a todo hombre. [10] Ella estaba en el mundo, y el mundo fue hecho por medio de ella, y el mundo no la conoció. [11] Vino a los suyos, y los suyos no la recibieron. [12] Pero a todos los que la recibieron, a los que creen en su Nombre, les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios. [13] Ellos no nacieron de la sangre, ni por obra de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino que fueron engendrados por Dios. [14] Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Y nosotros hemos visto su gloria, la gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad. [15] Juan da testimonio de él, al declarar: 'Este es aquel del que yo dije: El que viene después de mí me ha precedido, porque existía antes que yo'. [16] De su plenitud, todos nosotros hemos participado y hemos recibido gracia sobre gracia: [17] porque la Ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo. [18] Nadie ha visto jamás a Dios; el que lo ha revelado es el Hijo único, que es Dios y está en el seno del Padre." [en línea], <http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/nuevo_testamento/04_juan_01.htm>

[24] "[1] En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. [2] Este era en el principio con Dios. [3] Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. [4] En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. [5] La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella. [6] Hubo un hombre enviado de Dios, el cual se llamaba Juan. [7] Este vino por testimonio, para que diese testimonio de la luz, a fin de que todos creyesen por él. [8] No era él la luz, sino para que diese testimonio de la luz. [9] Aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo. [10] En el mundo estaba, y el mundo por él fue hecho; pero el mundo no le conoció. [11] A lo suyo vino, y los suyos no le recibieron. [12] Mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios; [13] los cuales no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios. [14] Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad. [15] Juan dio testimonio de él, y clamó diciendo: Este es de quien yo decía: El que viene después de mí, es antes de mí; porque era primero que yo. [16] Porque de su plenitud tomamos todos, y gracia sobre gracia. [17] Pues la ley por medio de Moisés fue dada, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo. [18] A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer."

Lo primero que debería resaltarse de la lectura de este texto es la forma en que está redactado lo referente a la naturaleza del *Logos* en los dos primeros versículos del fragmento en cuestión: [1] ΕΝ ἈΡΧΗ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. [2] Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν· "En el principio existía el Logos y el Logos estaba vuelto hacia el Dios y el Logos era Dios. En el principio estaba vuelto hacia Dios". Nótese la diferencia de la presente traducción y aquella que aparece a pie de página. Esto no es una casualidad. Se ha querido manifestar cómo las traducciones, incluso desde la latina, la cual aparece más arriba, han obviado un hecho importante: El autor del texto de ese *Logos* como preexistente a todo lo que fue creado después por medio de él: [3] πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. En ello se encuentran planteados ya varios problemas filosóficos.

Primero, el texto refiere a dos momentos. Uno en el que fueron creadas todas las cosas por medio del *Logos*,[25] con lo cual comienza el tiempo mundano, es decir, el tiempo que rige a lo que ha sido creado y otra categoría, a la que por facilidad y claridad de la exposición se nombrará impropiamente *tiempo*, pero que en sentido estricto no lo es, en cual ya existía el Logos. Por lo tanto, se está predicando una preexistencia del *Logos*, con respecto al resto de la creación. Ahora bien, al ser lógica y ontológicamente anterior a todo cuanto existe en el tiempo de lo creatural, posee una preeminencia sobre estos entes posteriores.

Pero téngase presente el hecho de la preexistencia. Ésta supone que el *Logos* existe desde antes del comienzo del tiempo y, por lo tanto, está más allá de todo tiempo. Ahora, como el presente, el pasado y el futuro sólo pueden ser predicados de los entes que están sometidos al tiempo, en el *Logos* no hay un antes, un ahora y un después, sino que se encuentra en la dimensión de lo que se denomina *eternidad*.[26] Con ello, la entidad llamada *Logos* entra en "las coordenadas" propias de la divinidad. Hasta este punto, aunque conceptualmente diferente de lo expresado por la ortodoxia del paleocristianismo, no existe nada doctrinalmente contrario a ella.

El problema surge al llevar las reflexiones hasta sus últimas consecuencias. Así como en la antigüedad clásica todas las divinidades eran calificadas como *los inmortales*, por ser la inmortalidad la característica de los dioses, de la misma manera, en el "Prólogo" del *Evangelio según san Juan*, el *Logos* es una entidad a la cual habría que predicarle la eternidad, propia de Dios y, por lo tanto, es divino. En esta hondura del pensamiento se presenta

[25] [3] πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.
[26] *Conf.*, XI.

una disyunción: entonces, el Logos o es la misma divinidad o es un divino inferior a la Divinidad suprema. Es decir, se trata de uno de las posibles entidades eternas o es la misma entidad eterna predicada por el monoteísmo judaico. Más sencillo: el Logos, es Dios o no lo es, aunque sí sea eterno.

Para dilucidar este problema, es necesario volver al texto griego original: [1] ΕΝ ἈΡΧΗ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Obsérvese cómo ese *Logos* que existía en el principio "estaba πρὸς τὸν θεόν"; en el texto latino aún se conserva la preposición: et Verbum erat apud Deum. Ahora bien, "πρὸς" es una preposición que cambia de significado según sea de genitivo, dativo o acusativo; puesto que τὸν θεόν se encuentra en acusativo, el significado que ha de preferirse es "a", en el sentido de "hacia".[27] Así que el *Logos* estaba hacia Dios o, más exactamente, vuelto hacia Dios.[28] De tal manera que el *logos* es una entidad preexistente a la creación que se encuentra, desde antes de todo tiempo, vuelto hacia Dios, o más exactamente "hacia el Dios": πρὸς τὸν θεόν.

Casi tres siglos después, esta idea en esencia es repetida por Plotino cuando intenta explicar el proceso de la emanación. Para él, lo primero emanado del Uno es el *nous* y éste, aunque forma parte del mundo de lo inteligible, no es el Uno, aunque es el espejo en el que se mira el Uno. El *nous* contempla el uno: "Si pues la vida más verdadera es vida a causa y por medio del pensamiento y este pensamiento es igual al pensamiento más verdadero, entonces el pensamiento más verdadero es viviente, la contemplación y lo contemplado viven y son vida y los dos son a la vez una unidad".[29] En este sentido, para contemplar, debe hallarse "frente a" o "vuelto hacia" el Uno.

En este estado de cosas, el *Logos* del "Prólogo" del *Evangelio según san Juan* es semejante a Dios, porque lo contempla y es su imagen. De esta manera, no puede ser dicho con exactitud que ha sido creado, pues el ser creado es propio de lo regido por el tiempo y no por la eternidad. Como Plotino diría después: "Encontrándose, pues, en toda su plenitud, debió engendrar, pues una potencia semejante no podía quedar incapaz de engendrar".[30] Filón supone algo parecido al llamar al *Logos*, *Potencia de las potencias* o *Idea de las ideas de Dios*. El *Logos* es una entidad muy cercana a Dios; es el depositario de todas las ideas con las cuales Dios se piensa a sí mismo y que son capaces de engendrar a las entidades intermedias —los ángeles y demonios—, que producen los géneros y las especies, es decir, los

[27] *Cfr*. Blas Goñi, *Gramática Griega. Teórico-práctica*, Pamplona, Aramburu, 1964, pp. 162-167.

[28] En latín, *apud* también tiene el significado de "ante".

[29] *Enéadas*, III, 8, 8.

[30] *Enéadas*, V, 1, 7.

arquetipos de las cosas que existirán más tarde en el universo material sujeto al tiempo. Pero el *Logos* subsume, engloba todas estas entidades por ser lo primero que existe después de Dios y por medio del cual se han hecho todas las cosas: πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.[31]

Pero aún queda un punto importante en el primer versículo del "Prólogo": "Εν ʾαρχη ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος". De la misma manera como existe el tiempo de las creaturas y El Tiempo previo a las creaturas en el que preexistía ya el *Logos*, así existe "El Dios" hacia el cual está vuelto el *Logos* y "Dios" que es el *Logos*. El artículo marca la diferencia entre el *Logos* que es la Divinidad por sí mismo y el tipo de divinidad que es el *Logos*. La degradación ontológica de la divinidad ha comenzado. De "El Dios" a "Dios" y de éste a las Potencias; de las potencias a los ángeles y demonios; de éstos a los géneros y las especies. Así queda completado el mundo de lo inteligible. Lo que sigue es la aparición de los entes particulares o, propiamente, las creaturas del mundo material o mundo de lo material: los seres humanos, los animales, los vegetales, los minerales. La escala jerárquica cósmica ha quedado completa y el riesgo de implosión ontológica ha sido erradicado.

Si esto es así, entonces el ascenso desde el mundo material hasta el mundo de lo divino debe hacerse no por obras humanas. Puesto que el proceso que originó todo el universo ha sido intelectual, entonces, la vía de ascenso debe ser intelectual. [10] ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.[32] El mundo no la conoció, lo cual es consecuencia lógica de un mundo que ha sido hecho a imagen de un mundo inteligible. La dualidad platónica está nuevamente presente. En la Edad Media, el mismo Tomás de Aquino reconoce esta realidad:[33] las diferencias de los particulares es superada cuando se integran en un infinito omnicomprensivo, pero, ahora bien un infinito omnicomprensivo sólo es posible en una mente infinita y en su expresión, es decir, en el *Logos* de Dios en que vienen a resumirse todas las ideas de Dios.

En conclusión, el *Logos* del "Prólogo" del *Evangelio según san Juan* se asemeja más al *Logos* filoniano, al Demiurgo platónico que a la doctrina de la unión hipostática del Verbo propuesta por los padres de la Iglesia y, por eso, a diferencia de los evangelios sinópticos, no es necesaria la justificación

[31] *Juan*, 1, 3.

[32] "[10] Ella [la Palabra, el Verbo, el Logos] estaba en el mundo, y el mundo fue hecho por medio de ella, y el mundo no la conoció."

[33] *Cfr. In beati Dionysii De Divinis nominibus Expositio*, I, 3, 101. Ahí puede verse cómo las perfecciones simples atribuidas a Dios pasarían de una a otra y perderían los límites asignadas a ellas por un particular sector, para fundirse en un infinito omnicomprensivo que integre lo positivo de cada uno de los seres. *Cfr*. Stanislas Breton, *Filosofia e Mistica*, *Esistenza e super-esistenza,* Ciudad del Vaticano, Editorial Vaticana, 2001, p. 32.

de su incardinación al mundo de la legalidad de la carne y de la sangre. Todo ello conduce a pensar que este texto ha sido el intento de una mentalidad —la del hagiógrafo— que ha crecido y ha sido formada en las categorías de un mundo helénico y que de momento se enfrenta a la terminología teológica del cristianismo, heredero de la tradición semita. El esfuerzo de traducción de un lenguaje a otro dio como resultado este fragmento, el cual, así considerado, aparece como una joya, síntesis de la metafísica y cosmología neoplatónica y neopitagórica, que originará después reflexiones conducentes a sistemas más elaborados como el de los gnósticos del siglo II y su comprensión del universo como dividido en *Pléroma* y *Kéroma*.

IXQUIC, LA JOVEN SANGRE LUNA

Yosahandi Navarrete Quan*

RESUMEN Se analizará el episodio de la gestación de la diosa Ixquic en el mito fundador de la creación maya quiché que se relata en el *Popol Vuh*, así como su estrecha relación con el ciclo agrícola y el rol de dicho personaje como madre de los gemelos Junajpu e Ixbalanque, quienes, mediante su viaje al inframundo y posterior sacrificio para convertirse en el Sol y la Luna, respectivamente, permitirán la continuación del ordenamiento del mundo y el nacimiento de los hombres de maíz.

ABSTRACT This article episode of gestation goddess Ixquic the founder of the Quiche Maya creation told in the *Popol Vuh*, and its close relationship with the agricultural cycle myth the role of this character will be discussed, as well as mother Junajpu and Ixbalanque the twins, who through their journey to the underworld and subsequent sacrifice to become the Sun and Moon respectively, allow the continuation of world order and the birth of men of corn, "hombres de maíz".

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PALABRAS CLAVE
inframundo, regeneración, árbol sagrado, concepción

KEY WORDS
underworld, regeneration, sacred tree, conception

¿De quién es el hijo que llevas en el vientre hija mía?, preguntó.
—No tengo hijo padre mío
no ha habido hombre que haya conocido, contestó ella.

Popol Vuh

En este trabajo hablaré acerca de uno de los episodios centrales del *Popol Vuh*, el cual inaugura un ciclo dentro del relato mítico principal que se narra en el siguiente texto: el de la gestación de Junajpu e Ixbalanque en el espacio inframundano, así como el papel de su madre Ixquic en el pensamiento del antiguo pueblo maya quiché, y su estrecha relación con los ciclos agrícolas.

Cuando inicia el episodio dedicado a Ixquic, Jun Junajpu y Wucub Junajpu, los primeros gemelos, hijos de Xpiyakok e Ixmukane —deidad del amanecer, deidad del anochecer, abuela del sol, abuela de la claridad,[1] sacerdotes adivinatorios que predijeron al Creador y al Formador el nacimiento de los hombres de madera—, ya han sido derrotados en Xibalbá, cerrando así la primera parte del viaje iniciático que comenzó en la superficie y los llevó hasta el interior de la tierra.

Es a través de la figura de Ixquic, caracterizada por su cualidad de mujer gestadora, que se produce el momento de la transición de una etapa a otra, con el propósito de darle continuidad a la travesía de los padres por medio de sus descendientes, quienes, finalmente, consiguen escapar del espacio inframundano para emerger a la tierra y, posteriormente, ascender al cielo como los principales astros del mundo.

Para Enrique Florescano, dicho episodio representa el momento en que la primera semilla, simbolizada en Jun Junajpu, se introduce en las profundidades de la tierra para unirse con los jugos fertilizadores

[1] Para este trabajo se utilizarán, con fines de comparación y contraste, diferentes traducciones. Con la finalidad de identificarlas mejor, se antepondrá el nombre del traductor, seguido de los datos de la edición: Sam Colop (trad.), *Popol Wuj*, Guatemala, Cholsamaj, 2011, p. 12.

concentrados en Ixquic y resurge transformada en la planta sagrada del maíz a la superficie terrestre.[2]

El lugar donde se lleva a cabo la gestación de los gemelos Junajpu e Ixbalanque es básico para entender esta parte del mito. Los cristianos relacionaron el inframundo con el infierno bíblico, sin embargo, su concepción en el antiguo mundo maya es completamente diferente y mucho más complejo. Si bien es visto como un lugar terrible, al tratarse del reverso de la vida en la tierra, un mundo donde privan la pestilencia y los peligros, la región del espanto y la muerte, también es visto como el espacio donde se llevan a cabo los procesos de transformación y regeneración. Los dioses que pasan por el espacio inferior no están exentos de los cambios que se producen en su interior, pues ellos mismos son combinaciones de fuerzas. En este caso, la fuerza que procede de Xibalbá tiene cualidades específicas: es inferior, oscura, femenina, húmeda y fría,[3] cualidades presentes también en la diosa Ixquic.

La concepción del inframundo k'iche' parece discrepar profundamente de la idea cristiana de lugar telúrico de castigos eternos, representando más bien la expresión de las energías complementarias al día, la luz y la vida.

En el caso del inframundo maya, más que el lugar de los muertos es el lugar de la muerte, o sea, la representación espacial de una etapa cronológica y de energías mortíferas […] Xib'alb'a es un lugar de transición más que un destino eterno; es también un instrumento de renovación al que se somete cada forma de vida.[4]

Así, el inframundo se concibe como las entrañas de la tierra, la cueva iniciática o matriz del mundo cuyas aguas estancadas ayudan a la regeneración de la vida gracias a sus cualidades fertilizadoras. Es en el espacio inframundano donde la materia se transforma, en el que la semilla ingresa para pasar por un proceso transformador y emerger como planta, donde los padres se sacrifican con el propósito de dar vida a sus hijos y los dioses se inmolan a fin de convertirse en los astros celestes. Es el lugar donde la muerte da paso a la vida.

En el caso del *Popol Vuh*, el episodio de Ixquic muestra el momento en que, después de comenzar el viaje iniciático de Jun Junajpu y Wucub Junajpu hacia el mundo subterráneo para ser derrotados por los Señores de

---

[2] Enrique Florescano, *Quetzalcoátl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2004, p. 19.

[3] Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. México, 1996, p. 167.

[4] Michela Craveri, *Contadores de historias, arquitectos del cosmos. El simbolismo del Popol Vuh como estructuración de un mundo*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2012, p. 206.

Xibalbá, prosiguen, gracias a la intervención de la diosa, la segunda parte de su viaje y regresan, en la figura de sus descendientes, a la vida, cerrando un ciclo y abriendo otro.

Según Craveri, el viaje representa el paradigma de la victoria del ser humano sobre las tinieblas de la muerte,[5] victoria que se produce a través de la transición entre una generación y otra, pues no podemos olvidar que la muerte trasciende la condición humana, llevándola un paso más allá. Ningún hombre regresa de la muerte en su esencia humana. Debe existir un cambio radical para que esto sea posible. En este sentido, los padres regresan representados por sus hijos y los gemelos lo hacen como Sol y como Luna.

Desde tal perspectiva, es posible decir que en el camino de la aventura mitológica del héroe (representado aquí por los dos pares de gemelos, padres e hijos) se produce el rito de separación-iniciación-y retorno. Según Joseph Campbell, el héroe debe iniciar su aventura en el mundo cotidiano, en este caso, el espacio terrenal, el del hogar paterno, para dirigirse hacia una región de prodigios sobrenaturales, como el inframundo en el *Popol Vuh*, para enfrentarse con fuerzas fabulosas —los Señores de Xibalbá, las diversas casas que ahí se encuentran y el juego de pelota—, para realizar la victoria definitiva que le dará la fuerza necesaria para otorgar dones a sus iguales, como convertirse en los astros celestes e inaugurar el tiempo y las oposiciones día-noche, frío y calor.[6] "Los actos verdaderamente creadores están representados como aquellos que derivan de una especie de muerte con respecto al mundo y lo que sucede en el intervalo de la inexistencia del héroe, hasta que regresa como quien vuelve a nacer, engrandecido y lleno de fuerza creadora, hasta que es aceptado unánimemente por la especie humana".[7]

La transmutación que se produce en el inframundo es un acto de creación. Es el paso de un estado a otro, el cierre de un episodio, y la apertura de otro. Por tanto, para que la vida sea posible, la muerte es necesaria. En el ciclo continuo de la existencia hay que morir para el pasado y renacer para el futuro. Si el destino final de los gemelos es convertirse en Sol y Luna, entonces deberán pasar por una serie de pruebas que reafirmen sus cualidades para ser merecedores de tal honor. La muerte y resurrección de Jun Junajpu y su hermano es parte de dichas pruebas, e Ixquic, como elemento fertilizador y regenerador, el puente entre la muerte y resurrección de estos dioses.

[5] *Ibidem*, p. 207.

[6] Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 35.

[7] *Ibidem*, p. 40.

La forma en la que se engendra a los gemelos mágicos con el objetivo de que sus padres les transmitan su esencia se ha relacionado con otras concepciones inmaculadas de la tradición judeo-cristiana, lo que ha llevado a cuestionar si este evento del *Popol Vuh* no es una adaptación temprana de la religión católica. El momento de la procreación en Ixquic, sin embargo, tiene connotaciones distintas, presentes en la cosmovisión mesoamericana, que la separan totalmente de las vírgenes del Nuevo Testamento.

Según la traducción de Adrián Recinos,[8] el capítulo donde por primera vez aparece Ixquic[9] es el tercero de la segunda parte. Su padre, Kuchumakik, uno de los señores de Xibalbá, junto a su pareja Xikiripat, es el encargado de causar los derrames de sangre entre los hombres.[10] Vemos, entonces, una repetición del sufijo *-kik*, sangre, misma que pasa de una generación a otra, referencia directa al linaje y la descendencia que la joven Sangre Luna llevará en su vientre hacia el mundo exterior, heredando a sus hijos la esencia de sus progenitores y los conocimientos del espacio inframundano que les permitirán, en un viaje posterior, triunfar donde sus padres fracasaron

La estructura narrativa del episodio tiene un principio, un nudo y un desenlace, convirtiéndolo, desde una perspectiva literaria, en un relato completo. La joven, maravillada por la presencia de este extraño árbol plagado de frutos, no puede vencer su curiosidad y, desobedeciendo la prohibición explícita de su padre y los señores principales de Xibalbá, "restringiéndose a sí mismos, limitándose a sí mismos todos los de Xibalbá",[11] de que nadie pueda ver el árbol, corte sus frutos o se atreva siquiera a ponerse debajo del mismo, se acerca al árbol y queda fecundada en un instante. Cuando su padre se da cuenta del embarazo, la condena al castigo supremo, la muerte en sacrificio, pues no hay que olvidar que los dioses tienen leyes. Su transgresión lleva al castigo.[12] A pesar de ello, la joven, con la ayuda de los

[8] Adrián Recinos [trad.], *Popol Vuh. Antiguas leyendas del maya quiché,* México, Leyenda, 2000.

[9] La traducción más acertada de Ixquic, según Sam Colop, sería "joven sangre luna", dado que se compone del sufijo *-Ix*, que es femenino y diminutivo, y *-kik*, que quiere decir sangre, aunque el significado de *-ik*, que también puede formar parte del nombre, es luna. S. Colop, *op. cit.,* p. 72.

[10] En la traducción de Ximénez, dice: "y los que los acompañaban en su reino eran Xquiripat, Cuchumaquic y el oficio de aqueste es causar aquella enfermedad de sangre de que los hombres enferman". Francisco Ximénez (trad.), *Popol Vuh*, Guatemala, Artemis-Edinter, 2007, p. 39. Y en la de Colop se señala que "Xikiri Pat y Kuchuma Kik, los nombres de los Señores, tenían como oficio enfermar la sangre de la gente". S. Colop, *op. cit.,* p. 63. Sólo en la traducción de Recinos se menciona que se encarga de derramar sangre entre los hombres.

[11] S. Colop, *op. cit.*, p. 72.

[12] A. López Austin, *op. cit.*, p. 169.

mensajeros del espacio inferior, engaña a los Señores, evade la pena y sale victoriosa hacia el mundo exterior, traspasando las fronteras del inframundo y llevando consigo los futuros astros tutelares del mundo, Sol y Luna, cerrando así el episodio de la gestación maravillosa de los gemelos mágicos.

El relato comienza cuando Kuchumakik le habla a su hija del fruto del árbol donde reposa la cabeza de Junajpu.

> Pues ya no era visible la cabeza de Jun Junajpu
> solamente ya eral igual a los frutos del árbol
> jícara fue su nombre
> Grande, pues, fue su cuento
> lo oyó una muchacha,
> pues, vamos a contar su llegada.[13]

Según Craveri, "Q'apoj", que aquí se menciona como "muchacha", puede traducirse también como "muchacha virgen", aclaración importante en este episodio, ya que, por un lado, refuerza la afirmación de la joven cuando dice que nunca ha conocido varón y de que la doncella nunca ha sido tocada y el único padre posible de sus hijos es Jun Junajpu. Por otra parte, y según esta misma autora, esta cualidad de la diosa subraya su fertilidad como imagen de la madre tierra, que resurge virgen después de cada cosecha. "Por esta razón, la condición de la muchacha es significativa de su connotación telúrica y de su capacidad infinita de procreación".[14]

El árbol, llamado Jícaro, se encuentra plantado en el camino donde está el "lugar del sacrificio". En la versión Kiché, según Colop, el lugar se menciona como "Pusbal Chaaj". "Pusbal" quiere decir lugar del sacrificio y "chaaj" juego de pelota. Así, este árbol representa el árbol del mundo o el centro del mundo, idea que se refuerza con la relación que existe entre el lugar donde se encuentra plantado y el juego de pelota, ubicado en el centro del cosmos. El árbol de Jícaro es, según Craveri, sostén del universo y un cauce de comunicación entre las energías femeninas y las fuerzas fecundantes del cielo.[15] Entonces, la elección del árbol para depositar la cabeza decapitada de Jun Junajpu no es gratuita. Es coherente simbólicamente con la continuación del relato, ya que al ser el centro del cosmos, puente de comunicación entre un espacio y el otro, posibilitará la salida de Ixquic del inframundo.

---

[13] M. Craveri (trad.), *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iché*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2013, p. 67.

[14] M. Cravieri, *Contadores de historias*…, p. 120.

[15] *Ibidem*, p. 212.

Lo que causa maravilla entre los señores de Xibalbá y los lleva a establecer la prohibición de acercarse a él es la transformación que sufre el árbol al momento de que la cabeza del hermano sacrificado se deposita entre sus ramas. En un instante pasa de estar seco a echar frutos, haciendo una transición metafórica de la esterilidad a la fertilidad. Son tantos los frutos, que la cabeza del sacrificado se pierde entre ellos. La sangre que emana de la cabeza de Jun Junajpu permite que el árbol renazca y su propia calavera pase por un proceso de renacimiento y se encuentre lista para concebir.

> Cuando fueron a poner la cabeza entre las ramas del árbol,
> al punto fructificó aquel árbol.
> No daba frutos;
> sino hasta que se colocó la cabeza de Jun Junajpu entre sus ramas.
>
> Éste es el árbol del jícaro, que le llamamos ahora,
> "cabeza de Jun Junajpu", se le dice.
> Se admiraron, entonces, Jun Kame y
> Wucub Kame de la fructificación del árbol.
> El fruto redondo estaba en todas partes
> que ya no se distinguía la cabeza de Jun Junajpu
> era igual a los demás frutos de jícaro.
> Esto lo miraban todos los de Xibalbá cuando llegaban a observarlo.
> Grande en esencia se volvió para ellos aquel árbol porque todo ocurrió
> en un instante.[16]

Respecto del momento previo, cuando se produce la decapitación de Jun Junajpu, varios autores, como Lothar Knauth, han establecido una estrecha relación entre el juego de pelota, el rito de la decapitación y la fertilidad, que vale la pena mencionar.

> Quizá la mejor representación que reúne y simboliza la relación entre decapitación, pelota de hule y rito de fertilidad se halla en el *Códice Vindobonensis,* en que aparece el *Árbol de Nuestro Sustento* creciendo de una cabeza cortada. El tronco hendido tiene en el lado izquierdo el símbolo femenino del orificio y en el derecho el masculino de la flecha. De la hendidura sale un pequeño dios rojo, Xochipilli, príncipe de las flores, dios de la vegetación. En la tierra vemos otra vez los símbolos del movimiento cósmico y como ofrendas para ayudar al crecimiento continuo del *Árbol de Nuestro Sustento,* dos pelotas de hule en llamas.[17]

---

[16] M. Colop: *op. cit.,* p. 52.

[17] Lothar Knauth, "El juego de pelota y el rito de la decapitación", en *Estudios de*

No es fortuito que ambos ritos, el de la decapitación y el de la transgresión de Ixquic a la prohibición paterna estén estrechamente ligados a la fertilidad. Ahora bien, aunque el sacrificio de Jun Junajpu no se produce específicamente durante el juego de pelota, dicho juego se relaciona con su muerte: los Señores de Xibalbá mandan llamar a Jun Junajpu y a Wucub Junajpu a Xibalbá porque los hermanos están jugando sobre ellos, haciendo bulla con sus pasos y con el ruido que produce la pelota al rebotar, lo que según los Señores, implica una falta de respeto. "Qué vengan a jugar pelota aquí, que habremos de derrotarlos".[18]

Aquí la cancha de pelota se convierte en un juego de espejos entre el espacio terrestre y el inframundano, porque aquella donde juegan Jun Junajpu y Wucub Junajpu, en la superficie, se encuentra posicionada justo arriba del juego de pelota inframundano, donde más tarde al primero de los hermanos se le decapitará.

Otra relación entre el juego de pelota y la concepción milagrosa de Ixquic ocurre cuando los tecolotes mensajeros exigen, en nombre de los Señores de Xibalbá, que los hermanos lleven consigo sus instrumentos de juego en el viaje al mundo inferior. La pelota, según distintos autores, será la representación en miniatura del sol, astro en el que uno de los descendientes de Jun Junajpu y Vucub Junajpu se convertirá más adelante. Ellos desobedecen y esconden sus enseres de juego en el tapanco de la casa. Una vez en Xibalbá, cuando los mandan a dormir a la Casa Oscura, los Señores hablan entre sí y llegan al acuerdo de terminar con sus vidas: "Mañana habremos de sacrificarlos, que sea pronto, que mueran rápido por sus implementos de juego, su juego de pelota",[19] lo que explica la razón del sacrificio de Jun Junajpu y Wucub Junajpu: obtener los instrumentos terrenales de los hermanos para el juego de pelota.

Volviendo al episodio de la concepción divina, la fertilidad que representa la cabeza de Jun Junajpu es evidente desde el momento en que el árbol florece en un instante. El árbol, gracias a la sustancia masculina que le otorga la cabeza del sacrificado con su sangre, adquiere su capacidad reproductora, capacidad que se hace patente una vez más cuando éste le transmite su semilla a Ixquic por medio de la saliva, estableciéndose así un vínculo entre ésta y el esperma de los varones: la saliva, flujo que mana de la única parte del cuerpo que sobrevive (la cabeza roja del árbol), transmitirá la semilla que se plantará en Ixquic. Para Craveri, la saliva también puede representar el aliento, al provenir del mismo origen, la boca. El aliento

Cultura Maya, vol. I, México, UNAM, 1961, p. 195.

[18] S. Colop, *op. cit.*, p. 63.

[19] *Ibidem*, p. 68.

es, a su vez, la manifestación de la voz del personaje que, junto al líquido salival,[20] fecunda a la joven en acto mágico evocado por un conjuro: "¡Que así sea! Esto es, pues, lo que yo he hecho contigo".

> El embarazo de Xkik' causado por la saliva de Jun Junajpu en el centro del mundo, alude a una fecundación primigenia en el corazón mismo de la existencia, como una unión paradigmática entre el cielo y la tierra […] El encuentro entre los dos personajes en la cancha del juego de pelota, y sobre el árbol del mundo, transforma la unión de la muchacha y la calavera en el principio de la vida y activa la dicotomía de Xib'alb'a entre el inicio y el final. El episodio encarna esta bipolaridad, puesto que el origen de la luz, de los astros y de la vida nace desde la calavera de Jun Junajpu, símbolo de la muerte.[21]

Si bien Ixquic sabe que al aproximarse al árbol desobedece la prohibición de su padre, no puede evitar hacerlo. Consciente de que violar la ley tiene consecuencias, se pregunta si morirá al probar el fruto cuya dulzura intuye, pues sabe que la muerte es una posibilidad. De ahí la necesidad de afirmar que sobrevivirá después de la transgresión. "¿Será dulce el fruto de este árbol? No he de morir, no he de desaparecer si corto uno de sus frutos, dijo la doncella."[22]

El traslado de Ixquic al espacio terrestre será una opción que la joven deberá considerar después de tomar la decisión de aceptar la saliva-semilla de Jun Junajpu. Cuando la doncella se encuentra a su lado, la calavera pregunta: "¿Qué es lo que quieres? Estos objetos redondos que cubren las ramas del árbol no son más que calaveras… ¿Por ventura los deseas?"[23] Ella dice que sí y la calavera lanza un chisguete de saliva directamente a la palma de la mano derecha de la doncella, fecundándola y transmitiéndole, al mismo tiempo, su esencia y su descendencia.

Así, el rol de Ixquic, como progenitora de los gemelos, será esencial para el posterior desarrollo del mito. Ella representa a la madre nutricia que aloja, alimenta y transmite la esencia de los padres a los hijos, quien guarda en su interior el conocimiento de ambos mundos, el terrestre y el inframundano, para heredarlo a sus hijos en el momento mismo de su gestación. A través de la saliva, Jun Junajpu no sólo ha fecundado a Ixquic, ha renacido en sus propios hijos, trascendiendo la muerte.

La cabeza decapitada le asegura a la temerosa Ixquic que no morirá, pues ella entrará en la palabra. "Sube a la superficie de la Tierra que no

---

[20] M. Craveri, *Contadores de historias…*, p. 120.
[21] *Ibidem,* p. 212.
[22] S. Colop, *op. cit.*, p. 53.
[23] A. Recinos, *op. cit.*, p. 51.

has de morir, porque entras en la palabra."[24] La traducción de Recinos, dice: "sube, pues, a la superficie de la tierra, que no morirás. Confía en mi palabra que así será"[25], mientras que en la de Ximénez: "súbete allá a la tierra y al mundo que no morirás y ten caridad a la palabra cuando sea hecha".[26] Me parece importante mencionar estas diferencias ya que, según Colop, "entrar a la palabra" es una metáfora para decir "entras a la vida", lo que se relaciona con la subida de Ixquic a la superficie terrestre desde el lugar de la muerte, llevando la esencia de la vida en su vientre germinado. Así, efectivamente Ixquic entra a la vida después de vencer a los Señores de Xibalbá.

Vale la pena señalar que la gestación se produce no sólo por la necesidad de Jun Junajpu de dejar descendencia, sino por el deseo explícito de Ixquic. Es decir, es el deseo de la muchacha, su aceptación a ser fecundada, lo que permite que la concepción se produzca. Al estirar la mano derecha, la joven acepta la concepción, estableciendo así un contrato entre ambos personajes: la cabeza pregunta y ella accede y extiende la mano, cerrando dicho contrato.

> De pronto habló la calavera que estaba entre las ramas del árbol:
> —¿Qué es lo que deseas de lo que son los huesos,
> los objetos redondeados en las ramas de los árboles?, dijo la
> cabeza de Jun Junajpu cuando le habló a la doncella.
> —¿Los deseas?, agregó.
> —Sí, ¡los deseo!, contestó la doncella.
> —¡Está bien!
> Extiende tu mano derecha, que yo la vea, dijo la calavera.
> -¡Sí!, respondió la doncella, extendiendo su mano derecha hacia la
> calavera.
> En ese instante, la calavera lanzó un chisguete de saliva que vino
> a dar directamente en la palma de la mano de la doncella.[27]

La calavera continúa hablando, haciendo uso de un plural que corresponde a la dualidad que este dios conforma junto a su hermano, "confía en mi palabra que así será, dijo la cabeza de Hun-Hunajpu y de Vucub-Hunajpu".[28] Es importante decir que las tres traducciones del *Popol Vuh* que utilicé para este trabajo coinciden en mencionar que no sólo Jun

[24] S. Colop, *op. cit.*, p. 74.
[25] A. Recinos, *op. cit.*, p. 52.
[26] F. Ximénez, *op. cit.*, p. 47.
[27] S. Colop, *op. cit.*, pp. 53-54.
[28] A. Recinos, *op. cit.*, p. 52.

Junajpu es quien conversa con Ixquic, igualmente, habla Wucub Junajpu. Al respecto, Colop señala que si bien en el mito sólo la cabeza de Jun Junajpu embaraza a Ixquic, ambos hermanos son responsables de la paternidad de los futuros gemelos, lo que explica la concepción dual de la doncella.

Esta idea se refuerza en diferentes momentos del mito. Al preguntarle a Ixquic si desea los frutos del Jícaro se utiliza el plural, frutos, no fruto, y cuando Jun Junajpu la cuestiona, no pregunta, según la versión de Colop, "lo deseas" sino "los deseas", refiriéndose a los frutos, a las semillas que se depositarán en su vientre a través de la saliva que cae en su mano. En esta misma versión, cuando Jun Junajpu explica a la joven Sangre Luna la trascendencia que ocurre al pasar de una generación a otra, emplea el plural:

> Pero cuando mueren, espantan a la gente a causa de sus huesos.
> Así, pues, son sus hijos, como su saliva
> como su baba;
> ésa es la naturaleza de
> los hijos de los Señores
> sean éstos hijos de sabios
> de oradores.
> Su condición no se pierde cuando se van;
> cuando se completan sus días.
> No se extingue,
> no desaparece la faz de los Señores,
> de los varones,
> de los sabios,
> de los oradores;
> sino se queda en sus hijas,
> en sus hijos.[29]

La misma idea se repite cuando Ixquic se presenta ante Ixmukane y asegura, "ellos viven en lo que llevo, no han muerto Hun-Hunahpu y Vucub-Hunahpu; volverán a mostrarse claramente."[30] Así, no es sólo Jun Junajpu el que trasciende la muerte, su hermano también lo hace gracias a la transgresión de Ixquic en el inframundo.

Igualmente, vemos, cómo el instante en que un padre concibe a su hijo forma parte esencial del ciclo de la vida: "Su condición no se pierde cuando se van; cuando se completan sus días. No se extingue."[31]

---

[29] S. Colop, *op. cit.*, pp. 54-55.
[30] A. Recinos, *op. cit.*, p. 54.
[31] S. Colop, *op. cit.*, pp. 53-54.

Así, la continuidad del linaje implica la permanencia de la esencia de los progenitores.

Otro elemento importante que nos remite a la estructura cíclica del *Popol Vuh* puede identificarse durante la gestación de los gemelos mágicos, cuando nuevamente se menciona la implicación de las tres manifestaciones del corazón del cielo, presentes en la primera parte del mito, cuando apenas se lleva a cabo la ordenación del mundo y de la tierra: "Y todo lo que tan acertadamente hicieron fue por mandato de Huracán, Chipi-Caculhá y Raxa-Caculhá",[32] mostrando la intervención de los dioses creadores y dándole seguimiento al mito de la creación humana que aparentemente fue interrumpido para contar la historia de los gemelos. Sólo con el sacrificio de los dioses y su conversión en Sol y Luna, la creación del hombre perfecto será posible, después del hombre de lodo y de madera. Aquel que no sea una bestia, un trozo de barro o un pedazo de madera. Los nuevos hombres deberán poseer ciertas características para que puedan cumplir con su misión en la tierra: invocar, adorar y ofrendar a los dioses. De ahí la mención a Huracán, Chipi-Caculhá y Raxa-Caculhá, que continúan activos en su tarea de ordenar el mundo en este episodio.

Los hombres de la última creación deberán tener la capacidad de reproducirse, poseer inteligencia, sensibilidad, dominio de la palabra y memoria, porque sin memoria no hay concepción del tiempo, y sin la conciencia del tiempo no hay historia, no hay recuerdo. Si los hombres no recuerdan a sus creadores, no podrán adorarlos y venerarlos como se merecen. Y esto sólo será posible cuando el Sol y la Luna sigan su camino perpetuo por el firmamento, brindando frío y calor, oscuridad y luz, noche y día, estableciendo las condiciones para que la nueva vida florezca en la tierra.

Ixquic regresa a casa y, tal y como le vaticinara Jun Junajpu, no muere por su transgresión. Su padre descubre el embarazo seis meses después y decide convocar al consejo de Señores para informarles. Durante la junta se acuerda que el padre interrogue a su hija con el fin de que diga la verdad, de lo contrario, será sacrificada.

> Kuchuma Kik':
> —Mi hija ya lleva un hijo en su vientre, Señores;
> producto de su fornicación, exclamó Kuchuma Kik', cuando llegó
> con los Señores.
> —¡Está bien!
> ¡Interrógala!
> Si no dice la verdad, que se le sacrifique,

[32] A. Recinos, *op. cit.*, p. 52.

que la lleven a sacrificar lejos de aquí.[33]

Durante el interrogatorio, la muchacha afirma que no lleva hijo, pues no ha conocido varón. Ante su evidente embarazo, la respuesta indigna al padre y la insulta: "De verdad que eres una mujerzuela",[34] "¡En realidad eres una fornicadora!",[35] "¡positivamente eres una ramera!".[36] Pese a decir la verdad, Ixquic es condenada al sacrificio por extracción del corazón.

Los tecolotes son llamados para que lleven a cabo el ritual. Llevan el guacal y el pedernal para el sacrificio y cargan a la joven Sangre Luna en sus brazos para llevarla al lugar de su muerte, pero ella les habla y los convence de su inocencia.

—Todavía no debo desaparecer,
no me maten, mensajeros, porque no he fornicado,
lo que llevo en el vientre se generó por sí mismo […]
¡Así que deténganse!
¡Que no haya sacrificio, mensajeros![37]

Los mensajeros le creen porque los dioses no mienten, pero aún deben llevar el corazón de Ixquic en una jícara como evidencia de su muerte. En este punto interviene nuevamente el árbol del Jícaro y se hace otra referencia a la sangre. Los tecolotes utilizan la savia, la sangre del árbol, para formar un corazón falso que imita perfectamente al verdadero, pues los Señores de Xibalbá deberán verlo, sostenerlo, darle vueltas para comprobar su composición y verificar que la muchacha ha sido efectivamente sacrificada.

El jugo, como la sangre, es rojo; además, le confiere al corazón una condición especial: su esencia es aromática. Al quemar el corazón, la dulzura de su olor atrae a los Señores de Xibalbá, quienes se inclinan ante el fuego para aspirar el humo de la savia.

En ese instante, los Señores del espacio inferior son engañados y vencidos por Ixquic. Cuando están agachados ante el fuego, deleitándose y alimentándose con el aroma del corazón, los tecolotes aprovechan para guiar a la muchacha fuera del inframundo, simbolizando así la vida que emerge de las profundidades de la tierra. La joven sale vencedora de la matriz materna, llevando en su seno las semillas de los gemelos, que serán

33 S. Colop, *op. cit.*, p. 55.
34 *Ibidem*, p. 56.
35 M. Craveri, *Contadores de historias...*, p. 71.
36 A. Recinos, *op. cit.*, p. 53.
37 S. Colop, *op. cit.*, p. 56.

engendrados en Xibalbá, pero nacidos en el espacio terrestre, estableciendo un vínculo entre dichos espacios.

Junajpu e Ixbalanque integran en sus personas las fuerzas de las divinidades celestes —recordemos que sus abuelos Ixmukane e Xpiyakok fueron auxiliares de los dioses creadores cuando ordenaron el mundo y crearon a los primeros hombres— y del inframundo, estableciendo un lazo entre las tres dimensiones que conforman el mundo y permitiendo la continuidad del tiempo cíclico de la creación, que culminará con el sacrificio de los gemelos y su conversión en Sol y Luna, regidores del ciclo agrícola y de la vida de los mayas.

Al respecto, Enrique Florescano sostiene que el *Popol Vuh* está íntimamente relacionado con la agricultura y que la bajada de Jun Junajpu al inframundo y su posterior decapitación simboliza el momento en que se realiza el primer sacrificio de la cosecha, cuando se rompe la corteza terrestre para dar paso al primer grano del maíz que se sembró en la tierra.[38] Así, la salida de la joven Sangre Luna representará el nacimiento de la primera planta, después de la transformación de la semilla, gracias a las aguas fecundadoras del espacio inframundano.

Una vez en la tierra, Ixquic deberá enfrentar el rechazo de Ixmukane y pasar por una serie de pruebas para demostrar que sus hijos son los descendientes de Jun Junajpu y Vucub Junajpu. Sólo en ese momento será aceptada por la abuela y podrá quedarse en la tierra para dar a luz a sus hijos. Una vez que los gemelos nacen, el personaje parece desdibujarse y no volvemos a ver ninguna intervención de su parte en el mito; sin embargo, sus hijos no sólo llevan la esencia de sus padres en ellos, igualmente la de su madre y serán, por tanto, herederos de la sabiduría de Xibalbá. Gracias a la herencia dual que su madre les ha dado, triunfarán donde sus padres no pudieron.

Si hacemos una comparación entre este mito y las historias de las concepciones divinas judeo-cristianas, es posible afirmar que no tienen características simbólicas ni culturales parecidas. Las vírgenes serán ejemplo de humildad, sacrificio y pureza. Ixquic no pretende serlo. Las vírgenes son llamadas por Dios. Ixquic, en cambio, decide, por cuenta propia, transgredir una prohibición expresa y acercarse al árbol para ser fecundada. No existe, en dicho acto, ninguna intención reivindicadora. Por tanto, su concepción no representa una enseñanza moral, sino una acción que permite el paso de la muerte a la vida.

Aunque después de concebir a los gemelos y darlos a luz en el espacio terrestre la figura de Ixquic se pierde, su papel como manifestación de la matriz primigenia del Sol y la Luna es fundamental en el desarrollo del

[38] E. Florescano, *op. cit.*, p. 19.

mito cosmogónico presente en el *Popol Vuh*. Su papel como madre nutricia que escapa del inframundo para emerger a la tierra, cierra el ciclo del ordenamiento del mundo que llevan a cabo los dioses celestes y puede dar comienzo el tiempo de los hombres. Los hombres de maíz.

IV. RESEÑAS

Disonancias de la crítica. Variaciones sobre cuatro temas kantianos,
Efraín Lazos,
México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2014

ACERCA DE *DISONANCIAS DE LA CRÍTICA*

Rocío del Alva Priego Cuétara*

La pretensión confesada de apartarse del ruido esencialista que produce sordera[1] y diseca posibilidades da a luz al texto *Disonancias de la Crítica. Variaciones sobre cuatro temas kantianos,* de Efraín Lazos. En el fluir de su escritura, este texto ofrece un horizonte interpretativo que estimula la reflexión y el diálogo, manteniendo vivo y en construcción permanente el pensamiento kantiano con sus claroscuros y disonancias. De ahí que la aportación original de este libro apunta a ofrecernos una lectura no anquilosada, sino abierta al debate y la reactualización constante.

Así, la obra nos interna en una aventura reflexiva de penetración profunda a través de las sinuosidades de la filosofía crítica. Aventura minuciosa, de rigor filosófico conceptual y argumental impecable; un trabajo de filigrana paciente y fragmentario que nos entrega un texto que, en efecto, no es de divulgación y fácil lectura, pues indudablemente requiere la experiencia de haber deambulado ya por las avenidas y callejones de la ciudad kantiana con sus caos y polvaredas. Lo anterior no significa que vaya dirigido a aquellos especialistas que se arrogan la posesión autorizada de los secretos de los enigmas de esta ciudad y hurgan de manera incansable en sus rincones sólo para descansar cómodamente en sus conocidos dominios. Más bien,

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
* Universidad Panamericana, México.

[1] *Vid.* Efraín Lazos, *Disonancias de la Crítica. Variaciones sobre cuatro temas kantianos,* México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 13-14.

intenta provocar, invitar a la escucha atenta de las disonancias kantianas, como "música del futuro".[2]

Consciente del riesgo de simplificar y traicionar la minuciosidad argumental del autor, presento en forma resumida las cuatro variaciones sobre el planteamiento teórico del filósofo de Königsberg que entona este libro, tomando como punto de inicio la problemática que desata la reflexión en cada una de ellas y genera opciones interpretativas vivas que incitan a la discusión y el análisis, lo cual intentaré aprovechar en su oportunidad.

La primera disonancia parte de la distinción entre dos capacidades señaladas por Kant como indispensables para el conocimiento objetivo: la sensibilidad y el entendimiento. La primera es receptiva, nos brinda intuiciones; la segunda produce conceptos. La cuestión planteada en torno de este punto es si las dos facultades funcionan de manera autónoma o conjunta. Esta última opción es sostenida por la postura conceptualista, la cual asegura que en cuanto nuestra sensibilidad recibe el impacto del exterior, ya se encuentra en funcionamiento la capacidad conceptual, de manera que no podríamos percibir, por ejemplo, un gato en el árbol si no contáramos con los conceptos de árbol y gato. El análisis de la conocida afirmación kantiana de que "las intuiciones sin conceptos son ciegas, los conceptos sin intuiciones son vacíos", lleva a Lazos a la confrontación de aquella postura, defendiendo el no conceptualismo, al asegurar que cada una de estas facultades, si bien complementarias, trabaja de manera autónoma e independiente y, por ende, contaríamos con una facultad preconceptual, a saber, la sensibilidad, sobre la que posteriormente se formarían los conceptos, pues negarlo implicaría borrar la distinción entre las dos facultades. Viéndolo por el lado de los conceptos, resultado de la capacidad sintética del entendimiento que unifica las diversas representaciones con base en las categorías, queda reafirmada la tesis no conceptual, ya que estas representaciones tienen que venir de otro lado, de la intuición sensible, preconceptual, sin las cuales la función unificadora del entendimiento no podría cumplirse de forma legítima.

La segunda disonancia plantea el problema de si Kant, al afirmar la idealidad del espacio y tiempo, logra conjurar el peligro del idealismo reductivista de Berkeley que constantemente lo asecha. Como es sabido, el *esse est percipi* berkeleiano declara que el ser se agota en el ser percibido, de modo que el concepto de cuerpo material sólo es una idea en la mente del sujeto y, en esta medida, las cosas materiales no existen; sólo existen los espíritus y sus ideas. Con ello, Berkeley reduce el mundo material a mera representación mental, abarcando no únicamente las cualidades secundarias como color, olor, sabor, sino también las secundarias, como el

[2] *Ibidem*, p. 15.

espacio. Tampoco para Kant el espacio corresponde a los objetos materiales, en tanto se trata una intuición *a priori* aportada por el sujeto, lo que parece acercarlo peligrosamente a aquel idealismo reduccionista, por lo que sus empeños por deslindarse de él resultan inútiles. Pero para Lazos la concepción kantiana del espacio es justo la que lo aleja de dicho idealismo. Kant acepta la concepción de un espacio vacío independiente de los cuerpos, pero no de carácter objetivo o sustancial como Newton; rechaza también que sea una abstracción de las relaciones que se establecen entre los cuerpos; más bien, lo entiende como algo subjetivo, algo aportado por el sujeto en el momento en que los objetos materiales impactan los sentidos. De manera que las intuiciones contienen una parte formal proveniente de la sensibilidad del sujeto, justo lo que podría llevar a creer que la mente —según este pensador— crea el mundo, en tanto no habría realidad fenoménica independiente de la mente del sujeto. No obstante, observa Lazos, puesto que la sensibilidad es receptiva, no puede generar los particulares mismos y su ubicación, lo cual sólo puede provenir del impacto del mundo sobre nuestra sensibilidad; de modo que sin intuición empírica no podemos conocer ubicación y relaciones entre los objetos, pues éstas las pone el mundo. La sensibilidad sólo tiene la función de ordenar los elementos recibidos en relaciones espaciales, mientras que la ubicación de los objetos proviene del exterior. Esta naturaleza *a priori* del espacio lleva como consecuencia la imposibilidad de conocer las cosas en sí, lo que viene a ser un ejercicio de humildad epistemológica que conjura de manera definitiva la amenaza de idealismo. Y así concluye Lazos que la filosofía kantiana, lejos de representar una amenaza idealista, nos recuerda constantemente los límites de nuestro conocimiento y, con ello, la imposibilidad de reducir el mundo a meras representaciones subjetivas.

La tercera disonancia busca responder al problema de si Kant se salva del escepticismo cartesiano, el cual pone en duda la existencia de objetos externos y, por tanto, conduce al solipsismo. El idealismo problemático de Descartes considera imposible demostrar la existencia de objetos exteriores a nuestra mente y sus representaciones, pues en los sueños tenemos la experiencia de nuestras representaciones sin que a ellas corresponda objeto exterior alguno. Así, no podemos conocer nada sobre el mundo que nos rodea; sólo conocemos nuestro propio yo y sus experiencias, encerrándonos en un solipsismo, lo que, a primera vista, parece compatible con la propuesta kantiana, de acuerdo con la cual sólo tenemos acceso a lo constituido por el sujeto, es decir, al fenómeno. No hay que olvidar, empero, que para Kant el conocimiento requiere la interacción de las estructuras subjetivas *a priori* y los estímulos que vienen de fuera, con lo cual se combinan empirismo e idealismo, de modo que le permite plantear un idealismo que apuesta por la creencia justificada en el mundo externo. Así, pretende establecer

certeza posible de los objetos de los sentidos externos y mantener al mismo tiempo que son ideales, es decir, dependientes de la mente humana; pero no se requiere inferencia alguna para demostrar su existencia, basta intuirlos. Su existencia nos es dada en la intuición del objeto, bajo orden espacial, que es condición de su lugar o ubicación. Kant prueba la posibilidad del conocimiento de objetos exteriores, pues sostiene que, para tener autoconciencia de experiencias internas como pensar, creer, desear, es necesario tener experiencia externa de los contenidos. El conocimiento de los objetos provenientes de la experiencia externa implica todo un tejido de estructuras cognitivas que generan un conocimiento objetivo, por lo cual podemos equivocarnos en los casos particulares, pero no en el conjunto de nuestras experiencias de mundo. Nuestras afirmaciones empíricas se organizan trascendentalmente; por tanto, es posible que cualquiera pueda ser falsa, pero imposible que en su conjunto lo sean. Para Kant, el contenido de una experiencia verídica y una onírica o alucinatoria puede ser el mismo, en su contenido particular, pero no se sigue de ahí que la experiencia como un todo pueda ser ilusoria. Desde esta perspectiva, se cierran las puertas al solipsismo de la autoconciencia empírica, pues la confianza ordinaria que tenemos en nuestras creencias empíricas puede ser legitimada a partir de los rasgos que las hacen invulnerables al engaño general, a saber, las condiciones inevitables de todo contenido empírico como marco trascendental que nos permite intuir y conceptuar los objetos.

La cuarta variación plantea la cuestión de si el yo kantiano refiere a un yo metafísico o *nouménico* fuera del mundo empírico, por lo que Kant habría sido llevado a sustantivar al sujeto pensante —al modo de Descartes—, aun cuando en la crítica a los paralogismos asume una postura claramente anticartesiana, en el sentido de que es imposible lograr un conocimiento de lo que somos como sustancias simples, idénticas, inmortales. Esta problemática se basa en la distinción kantiana entre un sujeto fenoménico y el yo pienso como *unidad trascendental de apercepción,* condición indispensable de todo conocimiento, en tanto actividad de síntesis de representaciones, pero en sí mismo inapresable para el conocimiento; es decir, nunca comparece ante la conciencia; lo que comparecería sería exclusivamente el sujeto fenoménico o empírico, la persona particular a la que pueden atribuirse características físicas y estados mentales o vivencias internas. Ello podría conducir a interpretar que el primero es un yo metafísico o *nouménico* que se encuentra fuera del mundo empírico. Sin embargo, el autor apuesta por que este "yo pienso" kantiano es sólo una abstracción de las estructuras cognitivas propias de todo sujeto empírico, con lo que se elimina definitivamente la posibilidad de hablar de un sujeto metafísico fuera del mundo empírico. Desde el punto de vista de Lazos, la distinción entre las dos autoconciencias —la empírica y la trascendental— no es una distinción entre

dos tipos de subjetividades, sino distinción de un determinado punto de vista acerca del sujeto. De modo que la afirmación de que el sujeto que piensa se encuentra fuera del mundo espacio-temporal no sería aplicable, en cuanto se trata sólo de una abstracción de la conciencia empírica de sujetos ordinarios o personas, como principio de unidad de apercepción entre contenidos de cualquier conciencia empírica, descartando tajantemente cualquier consideración de orden metafísico acerca de un yo *nouménico.*

Resumiendo con el autor, "el no conceptualismo, la humildad epistémica, la invulnerabilidad trascendental y la tesis de la abstracción son todas ellas opciones interpretativas vivas para la *Crítica de la Razón Pura* [...] y, entre disonancia y disonancia, se podrán acaso reanudar las conversaciones interrumpidas y emprender otras nuevas".[3] Atendiendo a este llamado y desde el flanco hegeliano, nos atrevemos a introducir las siguientes disonancias:

El autor subraya el beneficio de testificar poderes y capacidades para el conocimiento del mundo y el autoconocimiento, la humildad epistémica, irreductible al escepticismo cartesiano y al idealismo fenomenista al estilo de Berkeley, en tanto tienen el efecto de contrarrestar el desasosiego que puede suscitar la propuesta kantiana, cuando se opta por acentuar interpretativamente los rasgos de separación y pérdida definitiva del mundo exterior, mostrándolo inaccesible al entendimiento humano. Mas todos estos beneficios que señala el autor ¿no hunden a Kant en un idealismo inconsecuente y lo llevan a traicionar su gran revolución copernicana que ubica al sujeto trascendental como centro activo e incondicionado configurador de toda objetividad, saber y realidad?

Atendiendo a la distinción entre la sensibilidad como capacidad receptiva y el entendimiento como productor de conceptos, en lugar de constituir un acierto, lleva justamente a traicionar la idealidad del mundo planteado por Kant, en cuanto considera que el pensar y construir creadores hacen posible el objeto, presentando a éste como producto de la actividad del sujeto y destacando así su papel activo, mientras, por otro lado, postula la necesidad de un material empírico que venga del exterior a llenar las formas vacías del sujeto, como moldes prefigurados y ahistóricos con los que se encuentra equipado, lo que traicionaría su proclamada libertad y acentuaría su carácter pasivo. "Que las cosas en sí [...] hayan sido nuevamente hipostasiadas y puestas en cuanto objetividad absoluta, como las cosas del dogmático, que las categorías mismas hayan sido convertidas [...] en compartimientos inmóviles y muertos de la inteligencia"[4] son inconsistencias

[3] *Ibidem*, p. 238.

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (est. prel., trad. y notas de Ma. del Carmen Paredes Martín), Madrid, Tecnos, 1990, p. 4.

que tienen como presupuesto la escisión sujeto-objeto, la facultad racional escindida de lo real.

La humildad epistémica que lo salva del idealismo berkeleiano o cartesiano lo hunde más bien en la inconsecuencia de postular un más allá incognoscible para el hombre contra el que se estrella su pretendida autonomía y libertad. El sujeto impone leyes a la naturaleza y se presenta como libertad absoluta; de pronto, esta libertad se ve limitada por un en sí *nouménico*, revelándolo como finito y limitado, por lo que se ve obligado a desplazar el absoluto más allá de sí y huir hacia la fe. Si el sujeto con su actividad da significado al mundo, para qué postular un más allá de este significado. Esta inconsecuencia obedecería a aquella escisión entre sujeto y objeto que constituye el punto de partida de esta filosofía que lleva justo al desasosiego de la pérdida irreparable del mundo. Claro está que, como afirma Hegel, donde no ha penetrado la luz de la conciencia sólo reina la oscuridad, pues donde no ha penetrado la actividad significativa del sujeto no hay nada que pueda ser visto, sólo aparece un vacío de significados. "De este algo interior tal y como es aquí de un modo inmediato no se da, evidentemente, conocimiento alguno, pero no porque la razón sea para ello demasiado corta de vista, limitada […] sino por virtud de la simple naturaleza de la cosa misma, a saber: porque en lo *vacío* no se conoce nada […] porque se lo determina precisamente como el *más allá* de la conciencia".[5]

Es verdad que el yo kantiano se manifiesta como pura actividad de síntesis de representaciones constituyente de objetividad que impone leyes a la naturaleza; pura espontaneidad y autonomía que posibilita orden y legalidad, con lo que se descarta una lectura metafísica de un sujeto nouménico, en cuanto abstracción de la conciencia ordinaria o empírica. ¿Pero no vuelve Kant a sustancializar a este sujeto al presentarlo como equipado por una serie de categorías fijas y ahistóricas que constriñen su actividad libre?

Nos vemos llevados a plantear tales cuestiones sólo con el ánimo de mantener abierta la vía del diálogo en torno de la postura del pensador de Königsberg.

[5] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra), México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 90.

Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología,
María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Arzapalo Dorantes (comps.),
Mexico, Artificio, 2016

DINÁMICAS RELIGIOSAS POPULARES: PODER, RESISTENCIA E IDENTIDAD.

Angel Jiménez Lecona*

Hablar de comunidades que emanan de la religiosidad oficial, según las altas jerarquías hegemónicas eclesiásticas, significa la apertura a una brecha necesaria para las narrativas, oficial y popular, que se abordan en términos de religión en este texto y que representan ambas perspectivas del discurso. Se trata de un libro que representa una dialéctica interesante, entre sus dimensiones y temáticas y la Universidad Intercontinental.

Al inicio, la obra representa las dinámicas religiosas desde las posturas histórica y etnográfica, que consideran un engarce con la dimensión del poder, delimitando "la religiosidad popular como expresión de la cultura del pueblo y elemento de identidad, las cuales incluyen a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación; desde la dimensión de los procesos históricos se presenta uno de los problemas básicos de la antropología política: el conflicto, producto de las relaciones de tensión entre las dos religiosidades citadas con anterioridad".[1]

En esta línea de tensión que se visualiza en los procesos de la historia de los grupos y las comunidades socioculturales, ya sea de Morelos, Puebla, el Estado de México y la Ciudad de México (los estados más trabajados en el texto), los distintos autores de la obra se posesionan y marcan un punto de vista desde las clases subalternas dimensionadas a partir de sus diversas prácticas y acciones religiosas, con las características de su patrimonio simbólico y sígnico, proponiéndolo como un ámbito de resistencia que se superpone en las esferas social, política y económica, en una misma realidad que, como bien marcan los autores, es indivisible.

---

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

[1] p. 12.

Se agradece en esta pauta de reflexión histórica el escaso uso de la palabra *sincretismo*, ya que en un sinnúmero de tratados sobre religiosidad es recurrente para resolver todo, sin embargo, no resuelve nada, aunque se debe apuntar su pertinencia y aparición en el artículo *Vitalidad y complejidad de la religiosidad popular de los jóvenes mexicanos*, de Jesús Antonio Serrano Sánchez, por así requerirlo el análisis sobre la religiosidad en los jóvenes.

Si bien el libro indica que parte de la historia está inscrita en el conflicto entre ambas instancias de religiosidad y explica que es gracias a que responden a distintos proyectos (antagónicos) implícitos en cada una de ellas, también refiere una conclusión sugestiva al proponer un diálogo que, aunque en los diversos ejemplos expuestos no ha sido posible debido a la asimetría que se vislumbra desde el poder, podría articularse cuando aquella que se encuentra en una posición más privilegiada comprenda que en algunos grupos, la religiosidad popular, por ejemplo, se ubica en las esferas con mayor cercanía existencial a la Iglesia católica, como lo apunta *Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios*, de Alejandro Gabriel Emiliano Flores. De igual manera, la aplicación de un juicio distinto desde las jerarquías respecto de las costumbres y tradiciones que apuntan aquellos imaginarios que configuran instancias espacio-temporales, desde territorios como espacios vividos y apropiados, material y simbólicamente, y desde la conjunción misma de nombrarlos desde su acepción prehispánica con la toponimia ancestral, tal es el caso del estudio *Iztapalapa por Ixtapalapa, controversias históricas y religiosas en torno a la identidad del pueblo*, de Miriam Cruz Mejía. Desde esta acepción del tiempo que dirige hacia el planteamiento de la historia, se refiere el apartado de Elisa Angelina Portillo Gutiérrez, *Ser y estar, conviviendo con lo sagrado. El culto a los aires en Santo Domingo Ocotitlán, Tepoztlán, Morelos*, en el que, con bastante claridad, a partir de la noción del *llamado de los aires* se hace alusión a lo que Ingrid Geist nombra *la especialización del tiempo*, referido, particularmente, para instancias rituales.

Desde su primera lectura, llama la atención la enorme riqueza etnográfica de esta obra, que refiere a un valiosa fuente de datos, desde los planos cualitativos, hasta la potencialidad que guardan los testimonios cualitativos de diversos artículos, incluyendo el texto *Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé Ocotepec, Ciudad de México*, de la doctora Padrón Herrera, que delinea las singularidades de una geografía ritual y aspectos vitales de dicha práctica, traza las problemáticas, en tanto que no siempre resuelve el conflicto, y concibe la idea de territorio y un sentido de lo sagrado.

Otro aspecto de este caudal etnográfico se dimensiona con una dirección simbólica portentosa en los trabajos *La tortuga y la serpiente: resistencia y tradición Ayotla-Coatepec. Fiesta y representación ritual en honor a la Virgen*

del Rosario, de Nadia Tapia Medrán, y *Tortugas en el asfalto: vida religiosa y reconfiguración de la identidad ayotlense durante el siglo xx*, de Marisol Vargas Flores, que instan a observar en las prácticas religiosas, marcas simbólicas que, inscritas en la evocación de los pobladores, dan pauta en el presente a una identificación en un territorio en el que se reconocen y son reconocidos.

Cualquier estudio, tratado o historia que direccione su quehacer al estudio de la religión no puede dejar de subrayar que su objeto de estudio es el *homo religiosus* en tanto que creador y utilizador del conjunto simbólico de lo sagrado y como portador de unas creencias religiosas que rigen su vida y su conducta, como apunta Julien Ries en su tratado de antropología de lo sagrado. Bajo el precepto que afirma que "la fe es una casa con múltiples habitaciones", Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes en el ensayo "Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares", indagan la experiencia del *homo religiosus* a través de esta, cada vez más recurrente, práctica, con el propósito de identificar la presencia de lo transcendente en las experiencias humanas, como la homosexualidad, la infidelidad o la trasgresión al orden público.

Como apunta el título de este libro, toda la serie de problemas confluye en una visión antropológica en los juegos de poder involucrados, los cuales dan pauta a procesos de resistencia dentro de las comunidades que los sustentan y a la construcción de la identidad en estos contextos sociales desde la religiosidad popular, así se advierte en los párrafos iniciales, especialmente en los artículos "Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla", de Florentino Sarmiento Tepoxtécatl, y "El prestigio social como proceso de identidad durante la fiesta patronal de Santa Cruz Xochitepec, Xochimilco, Ciudad de México", de Diana Berenice Estrada Mata, y en "Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad", de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. Al respecto, me enfocaré en los lineamientos que emanan del campo de la antropología política que fundamentaron el inicio del procesualismo y que derivaron en una posición crítica de la ciencia antropológica: aquellas reflexiones de los años sesenta que observan que nuestra disciplina sólo derivaba en conclusiones que emanaban de presentar como fundamento una materialidad perseguida por los grupos humanos y un comportamiento derivado, por lo que los resultados se presentan con una racionalidad encerrada en una reja sistémica con barrotes estructurales a partir de la cual la realidad no es excepto una suma de fenómenos que el quehacer científico coloca en su lugar. Es quizá, producto de este proceder, una serie de *epistemes* cuya preocupación radicó en preocuparse únicamente por cómo estaba constituida la estructura, en este caso, la estructura social.

Lo que quiero argumentar es que en la lectura global de esta obra, se llega al primer ejercicio: vislumbrar la estructura de poder, que es estructurante.

Espero que la visión de la obra presentada, resultado de un proyecto que aborda la denominada religión popular, no quede en esa puntualidad de nociones que simplemente se sesgan en la identidad, o la resistencia, sino que se involucre en los nuevos intersticios que se abren bajo el *nuevo espíritu antropológico*, donde el fundamento son la comprensión y el análisis de la actitud interior del ser humano expresándose mediante signos (mitos) y ritos integrados en la existencia cotidiana y que tienden a trascenderla.

Esta postura involucra comprender al hombre como sujeto de experiencia de lo sagrado, constituyéndose como el *homo religiosus*, creador y utilizador del conjunto simbólico de lo sagrado y portador de unas creencias religiosas que rigen su vida y su conducta. La percepción de las manifestaciones de una realidad absoluta es, precisamente, el descubrimiento que lleva al hombre a asum ir ese modo específico de existencia que se puede denominar "lo sagrado". Esta experiencia humana tiene lugar tanto dentro como fuera de las grandes religiones y ha configurado a su alrededor, a lo largo de la historia, un universo simbólico de mitos, donde se potencia un capital simbólico para hacer eficaz, en su vida, la fuerza de lo numinoso, por un lado, y generar sistemas coherentes que no se explican si no es por referencia a la creatividad del espíritu humano y del hombre religioso, observador del universo, hermeneuta del cosmos y creador de la cultura, por el otro.

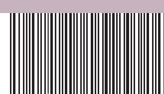


Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: *Epistemología y naturalismo*.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE

I. **Emmanuel Levinas, pensador de la alteridad**


1665- 7551